۱۳۷۷ مصر

میکرو فیلم تهیه شد

باز بین شد
۱۳۵۳ ع

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب اثولوجیا ــ عربی
مصنف ارسطوطالیس حکیم یوناني
خطی نسخ ۱۸ سطري
سال طبع یا تحریر ۱۱۱۵ عدد اوراق ۷۳
جزء کتب حکمت خطی شماره ۳۱۰ خ
شماره عمومی ۳۰۰ شماره قبض ۱۳۳۷
واقف میرزا رضا خان نائینی تاریخ وقف مرداد ــ ۱۳۱۱
طول ۱۸ عرض ۱۲ سانتیمتر قفسه

کتابخانه رضوان

(تأسیس میرزا رضا خان نائینی)
قاضی نور در سال ۱۳۴۹ قمری

اسم کتاب اسولوجیا ــ
اسم مصنف ارسطاطالیس ــ
بخط نسخ
باندازه .... سانتیم طول و .... عرض
جزو کتاب حکمت
نمرهٔ قفسه
نمرهٔ کتابخانه ۱۳۸۸
برای استفاده عموم افتتاح میشود

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد اشرف عباده والحكمة والاتباعه

الميمر الاول من كتاب ارسطوطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية اثولوجيا وهو القول على الربوبية تفسير فرفوريوس الصوري ونقله الى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي واصلحه لاحمد بن المعتصم بالله ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي جدير لكل ساع لمعرفة الغاية التي يعو غايتها للحاجة اللازمة اليها وقدر المنفعة لمواصلها اليه من لزوم مسلك البغيه لتدبيث الاساليب القاصدة الى عين اليقين المزيل للشك المشوش عند الافضاء الى ما طلب منها وان يلزم طاعة تصرفه ما يذيقه من لذاذه الترقي في رياضات العلوم الساميه الى غاية الشرف التي تتوق النفوس العقليه بالنزوع الطبيعي اليها قال الحكيم اول البغيه اخر الدرك واول الدرك اخر البغيه فالذي انتهينا اليه اول من الفن الذي تضمنه كتابنا هذا هو اقصى غرضنا وغاية مطلوبنا في غاية ما تقدم من موضوعاتنا ولما كانت غاية كل فحص وطلب انما هو درك الحق وغاية كل فعل نفاذ العمل فان استقصاء الفحص والنظر يفيد المعرفة التامة بان جميع الفاعلين الكاملين يفعلون بسبب الشوق الطبيعي المسهدي وان ذلك الشوق والطلب العلة ثابتة ولانه اذا لم يثبت معنى الغاية التي هي المطلوبة عند الفلسفة بطل الفحص والنظر وبطلت المعرفة ايضا وبطل الجود والفعل واذ قد ثبت من اتفاق افاضل الفلاسفة ان علل العالم القديمة المبادية اربعة وهي الهيولى والصورة والعلة الفاعلة والتمام فقد يجب النظر فيها وفي الاعراض العارضة منها وبها وان نعلم اوائلها واسبابها والكلمات الفوا

فيها واي العلل منها احق بالتقديم والرياسة وان كانت بينها مساواة في بعض انحاء المساواة فانا قد كنا فرغنا فيما سلف من الابانة عنها والايضاح عللها في كتابنا الذي بعد الطبيعيات ورتبنا هذه العلل الترتيب العقلي على توالي شرح النفس والطبيعة وفعلهما واثبتنا هناك ايضا معنى الغاية المطلوبة بالقوانين المقنعة الاضطرارية واوضحنا ان ذوات الاوساط لا بد لها من غايات وان البغيه هي الغاية وان معنى الغاية ان يكون غيرها بسببها وان لا يكون بسبب غيرها فان اثبات المعرفة دليل على انية الغاية لان المعرفة هي الوقوف عند الغاية اذ لا يجوز قطع ما لا غاية له بل الغاية والنهاية فالميمر في اوايل العلوم مقدمة نافعة لمن اراد قصد معرفة الشيء المطلوب والتحوج والمهارة بالرياضات بالعلوم على من اراد السلوك الى العلوم الطبيعية لانها معينة على نيل البغيه واذ قد فرغنا مما جرت العادة بتقديمه من المقدمات اللاتي هي الاوائل الداعية الى الابانة عما نريد الابانة عنه في كتابنا هذا فلنترك الاطناب في هذا الفن اذ قد اوضحناه في كتاب ميطافوسيقي ولنقتصر على ما اجرينا هناك ونذكر الان غرضنا فيما نريد ايضاحه في كتابنا الذي علم كلي هو موضوع لاستفراغنا جملة فلسفيا واليه اجرينا غاية ما تضمنته موضوعاتنا ليكون ذكر اغراضه داعيا للناظر الى الرغبة فيه ومعينا على فهمه فيما تقدم منه فلنقدم من ذلك ذكرا جامعا للغرض الذي له قصدنا بكتابنا هذا ونرسم اولا ما نريد الابانة عنه رسما مختصرا وجيزا حاصرا حاويا لجميع ما يتضمن الكتاب ثم نذكر رؤوس المسائل التي نريد شرحها وتلخيصها وتحصيلها ثم نبدو ونوضح القول في واحد واحد منها بقول مستقصى

اثنا. الله تعالى فعرضنا في هذا الكتاب القول في الربوبيه والابانه عنها وانها هي
العلة الاولى وان الدهر والزمان تحتها وانها علة العلل ومبدعها بنوع من الابداع
وان القوة النورية تسنح منها على العقل ومنها بتوسط العقل على النفس الكليه
الفلكيه ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعه ومن النفس بتوسط الطبيعه على
الاشياء الكائنة الفاسده وان هذا العقل منه يكون بغير حركه وان حركه جميع الاشياء
منه وبسببه وان الاشياء تتحرك اليه بنوع الشوق والنزوع ثم نذكر بعد ذلك
العالم العقلي ونصف بهاءه وشرفه وحسنه ونذكر الصور الالهيه الانيقه
الفاضله البهيه التي فيه وان منه زين الاشياء كلها وحسنها وان الاشياء
الحسيه كلها متشبه بها الا انها لكثرة قشورها لا تقدر على حكاية الحق من صفتها
ثم نذكر النفس الكليه ونصف ايضا كيف يفيض القوه من العقل عليها وكيف
تشبهها به ونحن نذكر حسن الكواكب وزينتها وبهاء تلك الصور التي في الكواكب
ثم نذكر الطبيعه المستقله تحت فلك القمر وكيف تسنح القوة الفلكيه عليها
وقبولها لتلك وتشبهها بها واظهارها اثرها في الاشياء الحسيه الهيولانيه
الداثره ثم نذكر حال هذه الانفس الناطقه في هبوطها وصعودها وايجاد
العله في ذلك ونذكر النفس الشريفه الالهيه التي لزمت الفضايل العقليه ولم
تنغمس في الشهوات البدنيه وايضا حال الانفس البهيميه والانفس النباتيه
ونفس الارض والنار وغير ذلك ونحن نذكر روس المسايل بسم الله الرحمن الرحيم
ذكر روس المسايل التي وعد الحكيم بالابانه عنها في كتاب اثولوجيا

وهو القول في الربوبيه تفسير فرفوريوس الصوري وترجمة عبد المسيح ابن ناعمة الحمصي ا
في ان النفس اذا كانت في العالم العقلي اي الاشياء تذكر ب في ان كل معقول انما يكون
بلا زمان لان كل معقول وعقل في حيز الدهر لا في حيز الزمان بل لذلك صار العقل لا
يحتاج الى الذكر ج في ان الاشياء العقليه التي في العالم الاعلى ليست تحت الزمان و
لا كونت شيا بعد شي ولا يقبل التجزي فلذلك لا يحتاج الى الذكر د في النفس و
كيف ترى الاشياء من العقل ه في ان الواحد كان بالقوه كثيرا في شي اخر لانه لا يقوى
على قبول كله دفعه واحده و في العقل وهل يذكر ذاته وهو في العالم الاعلى ز
في المعرفه وكيف يعرف العقل ذاته اتراه انما يعرف ذاته وحدها من غير ان يعرف
الاشياء وانما يعرف ذاته فالاشياء كلها معا لانه اذا عرف ذاته عرف الاشياء كلها
ح في النفس وكيف تعقل ذاتها وكيف تعقل ساير الاشياء ط في النفس وانها اذا كانت
في العالم العقلي الاعلى توحدت بالعقل ي في الذكر ومن اين بدوه وانه يسوق
الاشياء الى المكان الذي هو فيه يا في الذكر والمعرفه والتوهم يب في ان الاشياء
كلها في التوهم غير انها فيه بنوع ثان لا بنوع اول يج في النفس وانها اذا كانت في العالم
العقلي انما ترى الخير المحض بالعقل يد في ان الجواهر الشريفه الفاضله ليس من
شانها التذكر يه في الذكر وما هو وكيف هو يو في العقل وان المعرفه هناك دون
الجهل فخر العقل هناك يز في النفس وان ذكرها الاشياء كلها في العالم الاعلى
هو بالقوه فقط يح في الاشياء التي نرى بها الاشياء العقليه اذ كنا هناك هو
الذي نفحص عنه اذا كنا هاهنا يط في الذكر وانما بدوه من السماء ك في فضايل

لنفس وان ذكرها فى السماء كا فى الكواكب وهل يذكر بعض الاشياء كب فى النفس الالهية
الشريفة كج فى انه ليس للكواكب منطق ولا فكر لانها لا تطلب شيا كد فى الكواكب و
انها لا تذكر الاشياء الحسية والعقلية وان لها علوما حاضرة فقط كه فى ان ليس كل ما
كان له بصر كان له ذكر ايضا كو فى المشترى وانها لا تذكر كز فى النيرين وانهما نوعان احدهما
مثل البارى عز وجل والاخر مثل النفس الكلية كح فى البارى عز وجل وانه لا يحتاج الى الذكر — الفلكية
لان الذكر غيره كط فى نفس العالم كلها وانها لا تذكر ولا تفكر ل فى الانفس التى تفكر
الطبيعة العقلية وانها لا تذكر وان الذكر للطبيعة الطبيعية لا فى الفكر وما هو لب
ان هذا العالم لا يجمع بين الاشياء الحاضرة والاتية لج فى التدبير وان الكل غير مدبر لد
فى ان الذكر والفكر وما اشبههما اعراض له فى الفصل الذى بين الطبيعة وبين حكم الكل — والطبيعة
لو فى ان الطبيعة انما هى صنم لحكم الكل وافق للنفس مسفلا لز فى الوهم وانه بين الطبيعة — سفلاه
والعقل لح فى الوهم وان الطبيعة عارض يعطى الشىء لمتوهم ان يعطو تعلق الاثر الذى اثر — فضيله
فيه لط فى العقل وانه فعل ذاتى وكون ذاتى م فى العقل وان لهما للنفس لان العقل
هو الذى افاد النفس قوتها وان الشىء الذى توهمه النفس وصيرته فى الهيولى هو
الطبيعة ما فى الطبيعة وانها تفعل وتنفعل وان الهيولى تنفعل ولا تفعل وان النفس تفعل — للطبيعة
ولا تنفعل واما العقل فلا تفعل مب فى الاجسام مج فى معرفة الاسطقسات والاجرام — فى الاجسام
وكيف دبرها الطبيعة مد فى الذهن وانه فعل العقل والبرهان فعل النفس مه فى نفس
الكل وانها ان كانت لم تذكر فلم تكن من حيز الدهر مو فى ان كيف صارت انفسنا من
حيز الزمان ولم تكن النفس من حيز الزمان بل صارت فاعلة للزمان مز فى الشىء الذى

توالد الزمان وما هو مح فى الانفس الكلية وانها غير واقعة تحت الزمان وانما يقع تحت
الزمان اثارها مط فى النفس الكلية وانها ان كانت تفعل الشىء بعد الشىء فلا محالة انها تحت الزمان — تعقل
ام ليس تحت الزمان بل الاشياء المشتركة هى تحت الزمان ن فى ان الكلمات الفواعل تفعل الاشيا
معا وليس فى الكلمات المنفعلة ان تفعل الافعال كلها معا لكن الشىء بعد الشىء نا فى الكلمات — تنفعل الانفعال
الفواعل وانها غير المنفعلة وما الشىء الاول نب فى ان شرح الشىء الاول هو الفاعل وانه انما يفعل
فقط نج فى النفس وانها فعلها عقل وان الشىء الذى يفعل شيا بعد شىء انما هو فى الاشيا
الحسية ند فى ان الهيولى غير الصورة وان الشىء المركب منهما ليس بمبسوط الصورة فقط نه
فى النفس وانها دائرة ليس لها مركز الى الدائرة ابعاد نو فى انه ان كان الخير المحض
الاول مركزا فالعقل دائرة لا تتحرك فان النفس دائرة تتحرك نز فى النفس وانها تتحرك شوقا
الى الشىء وانها تولد الاشياء نح فى ان حركة هنا الكل حركة مستديرة نط فى الفكر وما ناله
يكون عندنا بزمان وانه دروس كثيرة س فى القوة الشهوانية وكيف تهيج الغضب سا فى
انه ربما اضطر المرء ان يقول اقاويل كثيرة لا محالة من اجل حوائج البدن ومن اجل جهلة بالخير
سب فى ان المعاناة انما يكون من الشىء العام وان اطلاق المعاناة انما يكون من الشىء الافضل
سج فى المرء الفاضل الطالح وراى القوى يعرف معا المرء المتوسط الذى ليس بالصالح و — معا المرء الفاضل
لا بالطالح سد فى البدن وهل الحيوة من ذاته ام الحيوة التى فيه انما هى من الطبيعة سه
فى البدن المتنفس وكيف يالم وينفعل وكيف يعرف ذلك نحن بلا انفعال منا سو
فى اجزائنا وما هى وما الاجزاء التى فينا وليست لنا سز فى ان الالم انما هو للحى المركب من اجل
الانفصال وان الشىء الذى لم يتصل بشىء اخر فهو مكتفى بذاته سح فى معرفة الالام كيف

کتابخانه آستان قدس رضوی

فی الالم واللذه وما کل واحد منهما وما جوهرهما

يكون وانها انما تحدث من اجتماع النفس والبدن سط فى الالم وكيف يحس به الحى والنفس غير واقعه
تحت الالم ع فى الوجع وما هو اذا كان الوجع غير واقع على النفس وان كان لا يكون الا مع النفس فكيف
تجد الوجع فى ذلك عا فى الحواس وانها غير قابله للاثار المؤثره عب فى الشهوات البدنيه وانها انما
تحدث عن اجتماع النفس والبدن وانها ليست للنفس وحدها ولا هى للبدن وحده عج فى الطبيعه ذاتها
فيه انما احدثت فى البدن شيا ما يكون للاثار والالام عد فى الشهوه وهل فينا شهوه بدنيه وشهوه طبيعيه
عه فى الطبيعه وانها غير البدن عو فى الشهوه وان بدءها هو البدن المركب بنوع من انواع
جنس التركيب عز فى الشهوه وان البدن هو بقدر الشهوه عح فى الهوى وانما من جنس البدن الحيوانى
والشهوه من جنس الطبيعه والاكتساب من جنس النفس عط فى النفس وان الشهوه عزيزه فى الطبيعه ف
فى الشهوه التى فى النبات وان كانت غير الشهوه التى فى الحيوان فا فى انه هل للارض شهوه وان كانت
فما كما هى فى الارض وهل هى ذات نفس وانها وان كانت ذات نفس فلا محاله انها حيوان الحيوان فب فى الحواس
وهل يمكن الحى ان يحس بغير اداه وهل كانت الحواس لحاجه ما فج فى الحس وما هى وكيف هى فد فى
الفواعل وانها لا تشبه المنفعلات ولا تستحيل طباع الفواعل الى طبايع المنفعلات فه فى
الاشياء الواقعه تحت البصر وكيف يبصرها النفس فو فى الحس وانه لا يكون الا من اجتماع النفس و
الهوى فقط لكن ينبغى ان يكون شى اخر يقبل الاثر وما الاثر وكيف يكون المحس فز فى الحواس البدنيه
التميز انها تكون بالالات البدنيه فح فى المميز وما بين الاشياء المتباينه وبين الاشياء الواقعه تحت التميز
والمتوسط بينهما فط فى الحس وانه كالخادم للنفس وانه لا يكون الا بتوسط البدن ص فى السماء
وهل للسماء والكواكب حس ام لا صا فى الكل وان ليس له حس بل انما يحس باجزائه صب فى افلاطن
وما ذكر فى كتابه الى طيماوس صج فى انه لا يكتفى الانسان فى عالم المحسوسات بالحسيات الا ان
علما
تمنيه

يكون

تقنع
يكون النفس تصنع بذلك صد فى الرقى والسحر وكيف يكون وكيف يحس القمر والكل ولا يحس كل شى من
اجزائه صه فى الارض وهل تحس كما تحس الشمس والقمر واى الاشياء تحس صو فى النبات وانه من حيز
الهواء صز فى القوه المولده وانها فى الارض وانها تعطى النبات سبب النبت وان النبات انما هو بمنزله
الجسم للقوه المولده صح فى جسم الارض وما الشى الذى تعطيه النفس وليست الارض اذا كانت متصله
بعضها ببعض مثلها اذا كانت منفصله صط فى الارض وان فيها قوه نباتيه وقوه حسيه وعقليه هو الذى
سموه الاولون ذا مطار ق فى قوه الغضب وهل قوه الغضب منبثه فى ساير البدن ام هى فى جزء من بطن ام
اجزائه قا فى ان الشهوه فى الكبد وكيف هى هناك قب فى الغضب واين مسكنه من البدن قج فى الشجر
لم عدمت قوه الغضب ولم تعدم قوه النبات قد فى النبات وان لكل نبت شوقا ما قه فى الغضب و
انه ليس فى القلب قو فى النفس البهيميه ولم صارت اذا كانت تمام البدن انه لا يبقى له اثر عند مفارقه
النفس الناطقه البدن قز فى الاشياء الكائنه بالرقى والنيرنجات والسحر قح فى الاشياء الكائنه بالدعوات والعزايم
من السحر قط فى النفس البهيميه وهل تفارق البدن بمفارقه النفس الناطقه قى فى ضوء الشمس وكيف
تغيب مع غيبوبه الشمس قيا فى النفس السفليه وهل تذهب الى النفس العاليه ام تفسد قيب فى الالوان و
الاشكال الجرميه كيف تحدث وكيف تفسد وهل تفسد فى الهواء ام لا قيج فى النفس وهل
يتبعها التوانى اعنى النفس البهيميه والطبيعه ام لا قيد فى الكواكب وان ليس لها ذكر وان ليس لها حس يسمعها
قيه فى الفواعل والمنفعلات الطبيعيه والصناعيه فى العالم الكائنه قيو فى العالم وانه يفعل
فى اجزائه وينفعل منها وان اجزاء العالم ينفعل بعضها فى بعض وينفعل بعضها من بعض بالقوى
الطبيعيه التى فيه قيز فى حركه الكل فانها تفعل من الكل والاجزاء قيح فى الاجزاء وما الاشياء التى تكون
من فعل بعضها فى بعض قيط فى الصناعات واعمالنا وما الشى الذى يطلب فى الصناعات قك
من لها

في حركة الكل وما الذي يفعل في ذاتها واجزائها قكا في الشمس والقمر وما الذي يفعلان في
الاشياء الارضية وانهما يفعلان فيها غير فعل الحر والبرد قكب في الكواكب وانه لا ينبغي
ان نضيف احد الامور الواقعة منها على الاشياء الجزئية الى ارادتها قكج في الكواكب وانا اذا — ارادتها
كنا لا نضيف الامور الواقعة على الاشياء منها الى علل جسمانية ولا الى علل نفسانية ولا الى علل
ارادية فكيف يكون ملكوت منها قكد في الكل وانه واحد حي محيط بجميع الحيوان قكه في الاجسام الجزئية
وانها اجزاء للكل وانها اشتال من نفس الكل قكو في الاجسام وان منها ما فيه نفس الكل ومنها — بنال له
ما فيه نفس اخرى مع نفس الكل قكز في الاجسام التي فيها نفس غير نفس الكل وانه يقبل الاثار من
داخل ومن خارج قكح في الكل وانه يحس بالاجزاء القريبة منه والبعيدة قكط في الاجزاء كيف — الاجرام له
يالم بعضها بالم بعض قل في الفاعل شبيه بالمنفعل وانه لا يالم الفاعل من المنفعل ما كان
شبيها به كما يالم الفاعل الذي لا يشبهه وما الشيء اللذيذ الحي قلا في الحي وكيف يدخل الافاعيل
لصور بعضها على بعض الحي وليحد قلب في الكل وان فيه مادة شبيهة بالغضب قلج في الاجزاء
وان بعضها يفسد بعضا قلد في الحيوان وكيف يغتذي بعضها من بعض قله في الكل
والاجزاء ولم صارت الاجزاء ما يضاد بعضها بعضا والكل متفق لا يتضاد ولم صار يضاد في
الاجزاء قلو في الاجزاء وكيف اتفقت بالكل وهي متضادة وهو مثل ذلك مثل صناعة الرقص
قلز في الاشياء السمائية وانها الكواكب والاوائل قلح في العالم وانه هو الذي يشاكل الكواكب
وانه هو الذي ينفصل منها هواذن الذي في ذاته قلط في الامور الاتية الينا من الكل وفي الامور — ينفعل له
التي لا تاتي الينا منه قم في اشكال الكواكب وان الاشكال لها قوى لمشكله
من تلك الاشكال تمت فهرست كتاب انولوجيا

بسم الله الرحمن الرحيم **الميمر الاول** اما اذ قد بان وصح ان النفس ليست بجرم وانها لا تموت و
لا تفسد ولا تفنى بل هي باقية دائما فانا نريد ان نفحص عنها ايضا كيف فارقت العالم العقلي
وانحدرت الى هذا العالم الحسي الجسماني فصارت في هذا البدن الغليظ السافل الواقع
تحت الكون والفساد فنقول ان كل جوهر عقلي فقط ذو حيوة عقلية لا يقبل شيا
من الاثار فذلك الجوهر ساكن في العالم العقلي ثابت فيه دائم لا يزول عنه ولا ينتقل
الى موضع اخر لانه لا مكان له يتحرك اليه غير مكانه ولا يشتاق الى مكان اخر غير مكانه وكل
جوهر عقلي له شوق ما فذلك الجوهر بعد الجوهر الذي هو عقل فقط لا شوق له واذا استفاد
العقل شوقا ما سلك بذلك الشوق مسلكا ما ولا يبقى في موضعه الاول لانه يشتاق — ما سلك له
الى الفعل كثيرا والى تزيين الاشياء التي راها في العقل كالمراة التي قد اشتملت وجاءها — استملت من الملاء
المخاض لوضع ما في بطنها كذلك العقل اذا تصور بصورة الشوق المشتاق اليه الى ان
يخرج الى الفعل بما فيه من الصور ويحرص على ذلك حرصا شديدا ويتمخض فيخرجها الى الفعل — الى ان له
لشوقه الى العالم الحسي والعقل اذا قبل الشوق سفلا تصورت النفس منه فالنفس اذا
انما هي عقل تصور بصورة الشوق غير ان النفس ربما اشتاقت شوقا كليا وربما اشتاقت
شوقا جزئيا فاذا اشتاقت شوقا كليا صورت الصور الكلية فعلا ودبرتها تدبيرا كليا
عقليا من غير ان تفارق عالمها الكلي واذا اشتاقت الى الاشياء الجزئية التي هي صور
لصورها الكلية زينتها وزادتها نقاوة وحسنا واصلحت ما عرض فيها من خطا
ودبرتها تدبيرا اعلى وارفع من تدبير عللها القريبة التي هي الاجرام السماوية واذا صارت
النفس في الاشياء الجزئية لم تكن محصورة فيها على انها لا تكون في الجسم كانها

النفس انما هي عقل تصور بصورة الشوق

ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما ابقى له متعجبا بهتا فاعلم اني جزء من اجزاء العالم العالي الشريف
الفاضل البهي وحي فعال فلما ايقنت بذلك ترقيت بذهني من ذلك العالم الى العلة
الالهية فصرت كاني موضوع فيها متعلق بها فاكون فوق العالم العقلي كله فارى كاني
واقف في ذلك الموقف الشريف الالهي فارى هناك من النور والبهاء ما لا يقدر الالسن على
صفته ولا تعيه الاسماع فاذا استغرقني ذلك النور والبهاء ولم اقو على احتماله
هبطت من العقل الى الفكر والروية فاذا صرت في عالم الفكر حجبت الفكرة عني ذلك
النور والبهاء فابقى متعجبا اني كيف انحدرت من ذلك الموضع الشامخ الالهي وصرت
في موضع الفكر بعد ان قويت نفسي على تخليف بدنها والرجوع الى ذاتها والترقي
الى العالم العقلي ثم الى العالم الالهي حتى صرت في موضع البهاء والنور الذي هو علة كل نور
وبهاء ومن العجب اني كيف رايت نفسي ممتلية نورا وهي في البدن كهيئتها وهي غير خارجة
منه غير اني لما اطلت الفكر واجلت الراي فصرت كالمبهوت وتذكرت عند ذلك اخي
كغليطوس فانه امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريف والحرص على الصعود الى
ذلك العالم الاعلى وقال ان من حرص على ذلك وارتقى الى العالم الاعلى جوزي باحسن
الجزاء اضطرارا فلا ينبغي لاحد ان يفتر عن الطلب والحرص على الارتفاع الى ذلك العالم
وان تعب ونصب فان امامه الراحة التي لا تعب بعدها ولا نصب وانما اراد بقوله هذا تحريضا
على طلب الاشياء العقلية لنجدها كما وجد وندركها كما ادرك فاما انباذقليس
فقال ان الانفس انما كانت في المكان العالي الشريف فلما اخطات هي سقطت الى
هذا العالم وانما صار بهوايه فرارا من سخط الله تعالى لانه لما انحدر الى هذا

العالم صار غياثا للانفس التي قد اختلطت عقولها فصارت كالانسان المجنون ناديا
الناس باعلى صوته وامرهم ان يرفضوا هذا العالم وما فيه ويصيروا الى عالمهم الاول
الاعلى الشريف وامرهم ان يستغفروا الله عز سلطانه لينالوا بذلك الراحة والنعمة التي
كانوا فيها اولا وقد وافق هذا الفيلسوف فيثاغورس في دعائه الناس الى ما دعى غير انه
انما كلم الناس بالامثال والاوابد فامر بترك هذا العالم ورفضه والرجوع الى العالم الاول
الحق واما افلاطون الشريف الالهي فانه قد وصف النفس فقال فيها اشياء كثيرة حسنة في كو
مواضع كثيرة وكيف انحدرت النفس وصارت في هذا العالم وانها سترجع الى عالمها الحق
الاول فقد احسن في صفة النفس فانه وصفها بصفات صرنا بها كانا نشاهدها
عيانا ونحن ذاكرون قول هذا الفيلسوف غير انه ينبغي لنا ان نعلم اولا بان الفيلسوف اذا
وصف النفس فانه لا يصفها بصفة واحدة في كل موضع من المواضع التي ذكرها لانه لو
وصفها ولم يصفها الا بصفة واحدة لكان السامع اذا سمع وصفه علم راي الفيلسوف
انما اختلف صفاته في النفس لانه لم يستعمل الحس بصفات النفس ولا رفض الحس في
جميع المواضع وذم وازدرى باتصال النفس بالجسد لان النفس انما هي في البدن كانها
محصورة كظيمة جدا لا ينطق بها ثم قال ان البدن للنفس انما هو كالمغار وقد وافقه
على ذلك انباذقلس غير انه سمى البدن الصدى وانما عنى انباذقلس بالصدى هذا
العالم باسره ثم قال افلاطون ان اطلاق النفس من وثاقها انما هو خروجها من مغار
هذا العالم والترقي الى العالم العقلي وقال افلاطون في كتابه الذي يدعى فاذن ان علة
هبوط النفس الى هذا العالم انما هو سقوط ريشها فاذا ارتاشت ارتفعت الى

عالمها الاول وقال في بعض كتبه ان علة هبوط النفس الى هذا العالم شتى وذلك ان منها ما
تهبط بخطيئة اخطاتها وانما تهبط الى هذا العالم لتعاقب وتجازى على خطاياها
ومنها ما هبط لعلة اخرى غير انه اختصر قوله بان ذم هبوط النفس وسكناها في هذه
الاجسام وانما ذكر هذا في كتابه الذي يدعى طيماوس ثم ذكر افلاطن هذا العالم و
مدحه فقال انه جوهر شريف سعيد وان النفس انما صارت في هذا العالم من قبل
الباري الخير فان الباري لما خلق هذا العالم ارسل اليه النفس وصيرها فيه ليكون
العالم حيا ذا عقل لانه لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم عظيما متقنا في غاية
الاتقان ان يكون غير ذي عقل ولم يكن ممكنا ان يكون العالم ذا عقل وليست له نفس
فلهذه العلة ارسل الباري النفس الى هذا العالم واسكنها فيه ثم ارسل انفسنا
فسكنت في ابداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا يكون دون العالم في التمام
والكمال لانه كان ينبغي ان يكون في العالم الحسي اجناس الحيوان ما في العالم العقلي وقد نقدر
ان نستفيد من هذا الفيلسوف امورا شريفة في الفحص عن النفس التي نحن فيها عن النفس
الكلية حتى نعرف ما هي ولاية علة انحدرت الى هذا العالم اعني البدن واتصلت به وان نعلم
ما طبيعة هذا العالم واي شيء هو وفي اي موضع تسكن منه وهل انحدرت النفس اليه
واتصلت به طوعا او كرها او بنوع اخر من الانواع ونستفيد منه علما اخر اشرف من
علم النفس وهو ان نعلم هل الباري تعالى خلق الاشياء بصواب ام لم يكن منه بصواب
وهل كان جمعه بين النفس وهذا العالم وبين ابداننا بصواب ام بغير صواب فانه قد
اختلف الاولون في ذلك واكثروا فيه القول ونريد ان نبدا ونخبر عن راي هذا

الامر الفاضل الشريف في هذه الاشياء التي ذكرناها فنقول ان افلاطن الشريف لما راى جل الفلاسفة
قد اخطاوا في وصفهم الانيات وذلك لانهم لما ارادوا معرفة الانيات الخفية طلبوها في هذا
العالم الحسي وذلك انهم رفضوا الاشياء العقلية واقبلوا على الحسي وحده وارادوا ان ينالوا بالحس
جميع الاشياء الدائمة الباقية فلما راهم قد ضلوا عن الطريق الذي يؤديهم الى الحق ولو شد و
استولى عليهم الحس رثى لهم من ذلك وتفضل عليهم وارشدهم الى الطريق الذي يؤديهم الى حقايق الاشياء
ففرق بين العقل والحس وبين طبيعة الانيات وبين الاشياء المحسوسة وصير الانيات الخفية
دائمة لا تزول من حالها وصير الاشياء الحسية داثرة واقعة تحت الكون والفساد فلما فرغ من هذا
التمييز بالفعل قال ان علة الانيات الخفية التي لا اجرام لها والاشياء الحسية ذوات الاجرام واحدة هي
الانية الاولى الحق ويعني بذلك الباري الخالق عز اسمه ثم قال ان الباري الاول الذي هو علة الانيات
العقلية الدائمة والانيات الحسية الداثرة وهو الخير المحض والخير لا يلحق شيئا من الاشياء لا بد كل
ما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل من خير فليس ذلك من طباعهما ولا من طباع الانيات
العقلية ولا من طباع الانيات الحسية الداثرة ولكنها من تلك الطبيعة العالية وكل طبيعة عقلية و
حسية منها بادية فالخير انما ينبعث من الباري في العالمين لانه مبدع الاشياء ومنه ينبعث
الحيوة والانفس الى هذا العالم وانما تمسك هذا العالم تلك الحيوة والانفس التي صارت من
العلو في هذا العالم وهي التي تزين هذا العالم كيلا يتفرق فيفسد ثم قال ان هذا العالم مركب من
هيولى وصورة وانما صور الهيولى طبيعة هي اشرف وافضل من الهيولى وهي النفس العقلية و
انما صارت النفس تصور في الهيولى بما فيها من قوة العقل الشريف وانما صار العقل مقويا النفس
على تصوير الهيولى من قبل الانية الاولى التي هي علة ساير الانيات العقلية والنفسانية

العلة ل

والهيولانيه وسائر الاشياء الطبيعية وانما صارت الاشياء الحسية بهيئة من اجل العلة الاولى غير ان ذلك الفعل انما هو بتوسط العقل والنفس ثم قال ان الابنية الاولى الحق هي التي تفيض على العقل الحيوة اولا ثم على النفس ثم على الاشياء الطبيعية وهو الباري الذي هو خير محض وما احسن واصوب ما نعت الفيلسوف في الباري اذ قال انه خالق العقل والنفس والطبيعه وسائر الاشياء كلها غير انه لا ينبغي للسامع قول الفيلسوف ان ينظر الى لفظه فيتوهم عليه انه قال ان الباري انما خلق الخلق في زمان وان توهم ذلك عليه من الفاظه وكلامه فانه انما لفظ بذلك ارادة ان يتبع عادة الاولين فانه انما اضطر الاولون الى ذكر زمان في بدو الخلق لانهم ارادوا وصف كون الاشياء فاضطروا الى ان يدخلوا الزمان في وصفهم الكون وفي وصفهم الخليقة التي لم تكن في زمان البتة وانما اضطر الاولون الى ذكر الزمان عند وصفهم الخليقة ليميزوا بين العلل الاولى العالية وبين العلل الثواني السفلية وذلك ان المرء اذا اراد ان يبين عن العلة ويعرفها اضطر الى ذكر الزمان لانه لا بد للعلة من ان تكون قبل معلولها فيتوهم المتوهم ان القبلية هي الزمان وان كل فاعل انما يفعل فعله في زمان وليس ذلك كذلك اعني انه ليس كل فاعل يفعل فعله في زمان ولا كل علة هي قبل معلولها بزمان فان اردت ان تعلم هل هذا المفعول زماني ام لا فانظر الى الفاعل فان كان تحت الزمان فالمعلول تحت الزمان لا محالة وان كانت العلة زمانية كان المعلول زمانيا ايضا فالفاعل والعلة يدلان على طبيعة المفعول والمعلول ان كانت تحت الزمان وان لم يكن تحته كمل الميمر الاول بسم الله الرحمن الرحيم الميمر الثاني من كتاب اثولوجيا في ان النفس اذا كانت في العالم العقلي اي الاشياء تذكر اول مسائل المقالة الثانية من كتاب كربوس ان سال سائل فقال ان النفس اذا صارت مع تلك

الجواهر العقلية حين ما رجعت الى العالم العقلي فما الذي تقول وما الذي تذكر قلنا ان النفس اذا صارت في ذلك المكان العقلي انما تقول وترى وتفعل ما يليق بذلك العالم الشريف لا انه لا يكون هناك شيء يضطرها ان تفعل وتقول لانها انما ترى الاشياء التي هناك عيانا فلا تحتاج الى ان تقول ولا الى ان تفعل الا فعلا لا يليق بذلك العالم الشريف بل انما يليق بهذا العالم فان قال قائل افتذكر ما كانت فيه من هذا العالم السفلي قلنا انها لا تذكر شيئا مما تفكر فيه هاهنا ولا تتفوه بشيء مما نطقت به هاهنا ولا بما تفلسفت والدليل على ان ذلك كذلك في هذا العالم فانها متى كانت نقية صافية لا تنظر الى هذا العالم ولا الى شيء مما هو فيه ولا تذكر مارات مما سلف لكنها تلقي بصرها الى العالم الاعلى والى ما فيه تنظر دائما اياه تطلب وتذكره وكل فعل تفعله وكل معرفة تعرفها فانها تضيفها الى ذلك العالم وكل علم تعلمه من ذلك العالم الشريف لا ينفلت منها فيحتاج ان تذكره اخرا بل هو في عقلها مردود مثبت لا يحتاج الى ان تذكره لانه بين يديها دائما لا ينفلت وانما ينفلت منها كل علم علمته في هذا العالم فتحتاج الى ان تذكره لانها لا تحرص على ضبطه ولا تريد ان تراه دائما وانما لا تحرص على ضبطه لانه علم مستحيل واقع على جوهر مستحيل وليس من شان النفس ضبط المستحيل وامساكه وليس في العالم الاعلى جوهر مستحيل ولا علم مستحيل واذا كانت الاشياء هناك ظاهرة بينة ثابتة دائمة على حال واحدة لم يكن للنفس حاجة الى ذكر شيء بل ترى الاشياء دائما على ما وصفناه ونقول ان كل علم كائن في العالم الاعلى واقع تحت الدهر لا يكون بزمان لان الاشياء التي في ذلك العالم كونت بغير زمان فلذلك صارت النفس لا تكون بزمان ولذلك صارت النفس تعلم الاشياء التي تفكر فيها هاهنا ايضا بغير زمان

يحتاج ان يذكرها لانها كالشيء الحاضر عندها فالاشياء العلوية والسفلية حاضرة عند النفس كل
تغيب عنها اذا كانت في العالم الاعلى العقلي والحجة في ذلك ان الاشياء المعلومة فانها لا
تحيد من شيء الى شيء هناك ولا تنقلب من حال الى حال ولا تقبل القسمة من الاجناس الى الصور
اعني الى الانواع والاشخاص ولا من الصور الى الاجناس والكليات صاعدا فاذا لم يكن
الاشياء المعلومة في العالم الاعلى على هذه الصفة كانت كلها حاضرة لا حاجة للنفس الى
ذكرها لانها تراها عيانا فان قال قائل انا نجيز لكم هذه الصفة في العقل وذلك
لان الاشياء كلها عنده آنية بالفعل معا ولذلك لا يحتاج الى ان يذكر شيئا منها لانها عنده
وفيه ولا نجيز ذلك في النفس بالفعل معا بل الشيء بعد الشيء فاذا كانت النفس هذه
الصفة فهي محتاجة الى الذكر كانت في هذا العالم ام في العالم الاعلى قلنا وما الذي يمنع
النفس اذا كانت في العالم الاعلى من ان يعلم الشيء المعلوم دفعة واحدة ولهذا كان
المعلوم او كثيرا لا يمنعها شيء من ذلك البتة لانها مبسوطة ذات علم مبسوط تعلم
الشيء الواحد مبسوطا كان او مركبا دفعة واحدة مثل البصر فانه يرى الوجه كله دفعة
واحدة والوجه مركب من اجزاء كثيرة والبصر يدركه وهو واحد غير كثير كذلك النفس اذا رأت
شيئا مركبا كثير الاجزاء علمته كله دفعة واحدة معا لانها تعلم بلا زمان وانما تعلم الشيء بلا زمان
لانها فوق الزمان وانما صارت فوق الزمان لانها علة الزمان فان قال قائل وما عسيتم ان
تقولوا اذا اخذت النفس في قسم الاشياء وشرحها افليس انما تقسم الشيء بعد الشيء وتعلم
ان له اولا واخرا فاذا علمته كذلك لم تعلمه دفعة واحدة قلنا ان النفس اذا ارادت ان تقسم
الشيء او تشرحه فانما تفعل ذلك في العقل لا في الوهم فاذا كانت تقسم في العقل لم يكن

ولا من الانواع الى الاشخاص

لان الاشياء كلها ليست في النفس

هناك متفرقة بل يكون هناك منها اشد توحدا اذا كانت في الوهم او الحواس لان العقل يقسم
الشيء بغير زمان ولم يكن للشيء المبسوط اول واخر بل هو اول كله لانه اول مدرك اخره ولانه ليس بين
اول القسمة واخرها زمان متوسط الاول والاخر منها فان قال قائل افليس قد علمت النفس اذا
قسمت الشيء ان منه ما هو اول ومنه ما هو اخر قلنا بلى غير انها لا تعلم بنوع زمان بل انما تعلمه
بنوع شرح وترتيب والدليل على ذلك البصر اذا رأى شجرة رآها من اصلها الى فرعها دفعة واحدة
يعلم اصلها قبل ان تعلم فرعها بنوع شرح وترتيب لا بنوع زمان لان البصر انما رأى اصل الشجرة
وفرعها وما بينهما دفعة واحدة فالبصر يعرف اول الشجرة واخرها بالترتيب لا بالزمان على ما
قلنا فان كان البصر يعلم ذلك فبالحري ان يكون العقل يعلم اول الشيء واخره بالترتيب لا بالزمان
للشيء الذي يعرف اوله واخره بالترتيب لا بالزمان يعلم ذلك كله دفعة معا فان قال قائل ان
كانت النفس تعلم الشيء الواحد المبسوط والمركب الكثير المنشور دفعة واحدة فكيف صارت ذات
قوى كثيرة وصار بعضها اولا وبعضها اخرا قلنا ان قوة النفس واحدة مبسوطة وانما
تكثر قواها في غيرها لا في ذاتها والدليل على ان قواها واحدة مبسوطة فعلها فانه وجد
ايضا ان النفس وان كانت تفعل افاعيل كثيرة لكنها انما تفعلها كلها معا وانما تكثر افاعيلها
وتتفرق في الاشياء التي تقبل فعلها فانها لما كانت جسمانية متحركة لم تقو ان تقبل
افاعيل النفس كلها معا لكنها تقبلها قبولا متحركا فكثرة الافاعيل اذن في الاشياء لا
في النفس ونقول ان العقل واقف على حال واحدة لا ينتقل من شيء الى شيء ولا حاجة له الى الرجوع
الى فرع انه في علم الشيء بل هو قائم ثابت الذات على حاله وفعله فان الشيء الذي يريد علمه
كانه يكون هيولى له وذلك انه يتصور بصورة المعلوم والمنظور اليه فاذا تصور
فيكون كانه [illegible]

بل يعرف ذلك كله دفعة معا

العقل بصورة المعلوم والمنظور اليه صار مثله بالفعل واذا صار العقل مثل المعلوم بالفعل
كان هو حينئذ هو ما هو بالقوة لا بالفعل وانما يكون العقل هو ما هو بالفعل اذا لم يلق بصره
على الشيء الذي يريد علمه فانه حينئذ هو ما هو بالفعل فان قال قائل ان العقل اذا لم يرد علم الشيء — يكون
فلم يلق بصره على شيء فلا محالة انه فارغ خال عن كل شيء وهذا قبيح لان من شان العقل ان يعقل
دائما فان كان يعقل دائما فانه لا محالة يلقي بصره على الاشياء دائما فلا يكون هو ما هو بالفعل — العقل هو الاشياء كلها
ابدا وهذا قبيح جدا قلنا العقل هو الاشياء كلها كما قلنا مرارا فاذا عقل ذاته فقد
عقل الاشياء كلها فان كان هذا هكذا قلنا ان العقل اذا راى ذاته فقد راى الاشياء
كلها فيكون هو ما هو بالفعل لانه انما يلقي بصره على ذاته لا على غيره فيكون قد احاط — كيفية علم العقل
بجميع الاشياء التي دونه فان اذا القى بصره على الاشياء كان محاطا به وكان هو ما هو بالقوة
لا بالفعل كما قلنا انفا فان قال قائل ان القى العقل بصره مرة على ذاته ومرة على الاشياء
وكان هذا فعله فلا محالة انه مستحيل وقد قلنا فيما سلف ان العقل لا يستحيل بشيء
من انواع الاستحالات البتة قلنا هو وان كان يلقي بصره على ذاته مرة وعلى الاشياء
مرة فانه انما يفعل ذلك في اماكن مختلفة وذلك انه اذا كان العقل في عالمه العقلي لم
يلق بصره الا على ذاته فقط واذا كان في غير عالمه اي في العالم الحسي فانه يلقي بصره مرة — علم النفس بالاشياء التي دونها
على الاشياء ومرة على ذاته فقط وانما صار ذلك لحال البدن الذي صار فيه بتوسط النفس
فاذا كان مشوبا بالبدن حينئذ القى بصره على الاشياء واذا تخلص قليلا القى بصره على
ذاته فقط فالعقل لا يستحيل ولا يستحيل من حال الى حال الا بالجهة التي قلنا واما النفس — حال النفس وكيفية علمها
فانها تستحيل اذا ارادت علم الاشياء وذلك انها يلقي بصرها على الاشياء كلها

حركتها المائلة وانما صارت النفس كذلك لانها موضوعة في افق العالم العقلي وانما صارت لها حركة مائلة
لانها اذا ارادت علم شيء القت بصرها اليه ثم رجعت الى ذاتها وانما صارت ذات حركة لانها — مائلة
انما تتحرك على شيء ساكن ثابت لا يتحرك وهو العقل فلما صار العقل ثابتا قائما لا يتحرك وكانت
النفس غير ثابتة لم يكن بد من ان تكون النفس متحركة والا كانت العقل والنفس شيئا واحدا وهكذا تكون
سائر الاشياء وذلك لان الشيء اذا كان محمولا على شيء ساكن كان المحمول متحركا والا لكان الحامل و
المحمول شيئا واحدا وهذا قبيح غير انه ينبغي ان يعلم ان النفس اذا كانت في العالم العقلي كانت حركتها الى
الاستواء اكثر منها الى الميل واذا كانت في العالم السفلي كانت حركتها الى الميل اكثر منها الى الاستواء
فان قال قائل ان العقل يتحرك ايضا غير انه يتحرك منه واليه فان كان يتحرك فلا محالة انه يستحيل
قلنا انه لا يتحرك العقل الا اذا اراد علم علته وهي العلة الاولى فانه حينئذ يتحرك اليها وان يتحرك فانما
يتحرك حركة مستوية فان لج احد وقال ان العقل يتحرك ايضا على نيله الاشياء وذلك انه يلقي
بصره على الاشياء ولا لعا حركة ما قلنا ان العقل وان يتحرك فاما ان يكون منه اليه واما ان
يتحرك منه الى الاشياء فاي الحركتين يتحرك فحركته مستوية في غاية الاستواء لا ميل فيها والحركة
التي في غاية الاستواء يكاد يكون شبه السكون وهذه الحركة ليست استحالة لانها لا تبرح من
ذاتها ولا تزول من حالها فان كان هذا هكذا وكان العقل يتحرك بهذه الحركة فانه غير مستحيل
وهو ابدا قائم ساكن كما قلنا وانما صار العقل اذا القى بصره على ذاته وعلى الاشياء لا يتحرك لان
فيه جميع الاشياء والاشياء وهو شيء واحد كما قلنا مرارا واما النفس فانها اذا كانت في العالم
العقلي لم تستحل ايضا لانها تكون هناك صافية نقية نقية لا تشوبها شيء من الاشياء الحسية
فتعلم الاشياء التي دونها علما حقا وذلك ان النفس اذا كانت في العالم العقلي فانها

تتحد بالعقل وليس بينها وبين العقل شيء متوسط البتة وكذلك اذا خرجت النفس من هذا العالم وصارت
في ذلك العالم الاعلى سلكت الى العقل والتزمته فاذا التزمته توحدت به من غير ان تهلك
ذاتها بل تكون ابين واصفى وازكى لانها والعقل يكونان شيئا واحدا واثنين كنوع ونوع فاذا
كانت النفس على هذه الحالة لم تقبل الاستحالة بوجه من الوجوه بل تكون غير مستحيلة في علمها
وذلك انها تعلم ذاتها وتعلم انها قد علمت انها بعلم واحد ليس بينهما فصل وانما صارت
كذلك لانها تصير هي العاقل والمعقول وانما صارت كذلك لشدة اتصالها بالعقل وتوحدها
به حتى كانها هو شيء واحد فان فارقت النفس العقل واستبانت تتحد به وان تكون هي وهو شيئا واحدا
واشتاقت الى ان تنفرد بنفسها وان تكون هي والعقل اثنين لا واحدا ثم اطلعت الى هذا العالم
والقت بصرها على شيء من الاشياء دون العقل استفادت الذكر وصارت ذات ذكر فان
ذكرت الاشياء التي هناك لم تنحط الى ههنا وان ذكرت هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم
الشريف غير انها اما ان تنحط الى الاجرام السماوية فتبقى هناك واما ان تنحط الى العالم الارضي فان
انحطت الى الاجرام السماوية فانها لا تذكر الا آلة الاجرام السماوية فقط وتتشبه بها وكذلك اذا
انحطت الى العالم الارضي تشبهت به ولم تذكر غيره وذلك ان النفس اذا ذكرت شيئا من الاشياء
تشبهت باي ذلك الشيء الذي ذكرته لان التذكر اما ان يكون التعقل واما ان يكون التوهم والتوهم
ليس له ذات ثابتة قائمة على حال واحد لكنها تكون على حال الاشياء التي تراها ارضية كانت
ام سماوية الا انه على نحو ما ترى من الاشياء الارضية او السماوية فعلى قدر ذلك تستحيل فتصير
مثلها وانما صار التوهم يتشبه بالاشياء الارضية والسماوية لانها كلها فيه غير انها فيه بنوع ثان
لا بنوع اول ولذلك لا يقدر على ان يتشبه بالاشياء السماوية والارضية تشبها تاما وانما

اذا خرجت النفس من هذا العالم توحدت بالعقل

ربط النفس العقل ومباينته منه

للنفس اذا ذكرت شيئا تشبهت به

مه

گر بر دل تو گل گذرد گل باشی ور بلبل بیقرار بلبل باشی تو جزوی و حق کل است اگر روزی چند اندیشه کل پیشه کنی کل باشی

صار التوهم لا يقوى على ان يتشبه بصور الاشياء تشبها تاما لانه متوسط بين العقل والحس فيميل
اليهما جميعا ولا يحفظ احدهما دون الآخر حفظا يقينا ولا يخلص لاحدهما دون الآخر فقد بان
ان النفس اذا ذكرت شيئا من الاشياء تشبهت به وصارت مثله شريفا كان ذلك الشيء ام دنيا
فنريد الان ان نرجع الى ما كنا فيه فنقول ان النفس اذا كانت في العالم الاعلى اشتاقت الى الخير المحض الاول
والخير الاول انما ياتيها بتوسط العقل لا هو الذي ياتيها وذلك ان الخير المحض الاول لا يحيط به شيء
ولا يحجبه شيء ولا يمنعه مانع ان يسلك حيث شاء فاذا ارادت النفس اتاها ولم يمنعه مانع من ذلك
جرمانيا كان او روحانيا وذلك لانه ربما يسلك ذلك الخير الاول الى الشيء الاخير بتوسط ما يليه
فان لم تشتق النفس الى الخير الاول واطلعت الى العالم السفلي واشتاقت الى بعض ما فيه فانها تكون
من ذلك الشيء على قدر ذكرها اياه او توهمها له فالنفس انما تكون ذات ذكر اذا اشتاقت الى
هذا العالم لانها لا تشتاق اليه حتى تتوهمه وقد قلنا ان التوهم هو التذكر فان قال قائل ان كانت النفس
تتوهم هذا العالم قبل ان ترده فلا محالة تتوهمه فلا محالة تذكره وقد قلتم انها اذا كانت في العالم العقلي
لا تذكر شيئا من هذا العالم البتة قلنا ان النفس وان كانت تتوهم هذا العالم قبل ان تصير فيه لكنها
تتوهمه توهما عقليا وهذا العقل انما هو جهل الامر فيه غير ان ذلك الجهل اشرف من كل معرفة وذلك
ان العقل يجهل ما فوقه بجهل هو اشرف من العلم فان ذكرت النفس الاشياء التي هناك لم تنحط الى ههنا
لان ذكر تلك الاشياء الشريفة يمنعها من ان تنحدر الى ههنا وان ذكرت العالم السفلي انحطت من
العالم الشريف الا ان ذلك يكون بجهة وجهة وذلك ان العقل يجهل ما فوقه من علته وهي العلة الاولى
القصوى ولا يعرفها معرفة تامة لانه لو عرفها معرفة تامة لكان هو فوقها وعلة لها ومن المحال ان يكون
الشيء فوق علته وعلة علته وذلك انه يكون الكل علة العلة والعلة معلولة لمعلولها

انها تتوهم ايضا بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى فانها تتوهم فانها لا محالة

كيفية علم العقل والنفس

وهذا قبيح جدا فان العقل يجهل ما تحته من الاشياء كما قلنا قبل لانه لا يحتاج الى معرفتها لانها فيه
وهو علتها وجهل العقل ليس عدم المعرفة بل هو المعرفة القصوى وذلك انه يعرف الاشيا لا كمعرفة
الاشياء انفسها بل فوق ذلك وافضل واعلى لانه علتها فمعرفة الاشيا بانفسها عند العقل
جهل لانها ليست معرفة صحيحة تامة فلذلك قلنا ان العقل يجهل الاشياء التي تحته يعني بذلك
انه يعرف الاشياء التي تحته معرفة تامة لا كمعرفتها بانفسها ولا حاجة الى معرفتها لانه علة فيها
معلولاتها كلها فاذا كانت فيه لم يحتج الى معرفتها وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذي
ذكرناه انفا ولا تحتاج الى معرفة شيء من الاشياء الا الى معرفة العقل والعلة الاولى لانهما فوقها
فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان النفس اذا فارقت هذا العالم وصارت في العالم الاعلى
العقلي لم تذكر شيا مما علمته ولا سيما اذا كان العلم الذي اكتسبته دنيا بل تحرص على رفض
جميع الاشياء التي نالتها من هذا العالم والا اضطرت الى ان تكون هناك ايضا تقبل الاثار التي
كانت تقبلها ههنا وهذا قبيح جدا ان تكون النفس تقبل اثار هذا العالم وهي في العالم الاعلى
لانها ان قبلت تلك الاثار فانما تقبلها في وهمها واذا توهمتها تشبهت بها كما قلنا انفا والنفس
لا تتشبه بشيء من اثار هذا العالم اذا كانت في العالم الاعلى العقلي لانه يلزمها من ذلك ان تكون
هي في العالم الاعلى مثلها اذا كانت في العالم السفلي وهذا قبيح جدا فقد بان وصح ان النفس
وحالها عند ورودها العالم العقلي ورجوعها اليه وانها لا تحتاج الى ذكر الاشيا الحسية وكذا انه
لا ينبغي ان ايضا الاراء المعتمدة والمقاييس شانه حال العقل وكيف يذكر او كيف يتوهم وهل
يحتاج الى الوهم والمعرفة للاشياء المعروفة ولنتوهم على مبلغ قوتنا واستطاعتنا
بقول مستقصى فنريد الان ان نذكر العلة التي لها وقعت الاسامي المختلفة على النفس

العقل لم تذكر شيا

ولزمها ما يلزم الشيء المتجزي المنقسم لذات فينبغي ان نعلم هل تتجزى النفس ام لا فان كانت تتجزى فهل
تتجزى بذاتها ام بعرض وكذلك ان كانت لا تتجزى بذاتها لا تتجزى ام بعرض فنقول ان النفس
تتجزى بعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت التجزية بتجزي الجسم كقولك ان الجزء المفكر
هو غير الجزء البهيمي وجزء الشهواني غير الجزء الغضبي وانما نعني بالجزء ههنا جزء الجسم الذي يكون
فيه قوة النفس المفكرة والجزء الذي يكون فيه قوة الشهوة والجزء الذي فيه قوة الغضب فالنفس
انما تقبل التجزية بعرض لا بذاتها اي بتجزي الجسم الذي هي فيه فاما هي بعينها فلا تقبل التجزية
البتة فاذا قلنا ان النفس لا تتجزى فانما نقول ذلك بقول مرسل ذاتي واذا قلنا ان النفس
تقبل التجزية فانما نقول ذلك بقول مضاف عرضي لانها انما تكون متجزية اذا هي صارت في
الاجسام وذلك انا اذا راينا طبيعة الاجسام تحتاج الى النفس لتكون حية والجسم يحتاج الى
النفس لتكون منبثة في جميع اجزائه قلنا ان النفس متجزية وانما نعني بذلك انها في كل جزء
من اجزاء الجسم لانها تتجزى بتجزي الجسم والدليل على ان ذلك كذلك اعضاء البدن وذلك
ان كل عضو حساس من اعضاء البدن انما يكون حساسا اذا كانت قوة النفس فيه
فاذا كانت قوة النفس الحساسة في جميع الاعضاء ذوات الحس قيل لتلك القوة انها
تتجزى بتجزي الاعضاء التي هي فيها وقوة النفس وان كانت منبثة في جميع الاعضاء فانها في كل
تامة كاملة وليست متجزية كتجزي الاعضاء وانما تتجزى بتجزي الاعضاء كما وصفناه مرارا
فان قال قائل ان النفس لا تتجزى في حاس اللمس فقط واما في ساير الحواس فانها تتجزى قلنا
ان النفس تتجزى في حاس اللمس وفي ساير الحواس لانها ابدان والنفس في الابدان فالنفس
اذن تتجزى بتجزي الحساس كلها اضطرارا على النوع الذي ذكرنا انفا غير انها اقل

الارسال الاطلاق و الاضافة

والنفس لا تحتاج الى الجسم لتكون

تجزيا في اللمس منها في سائر الحساس وكذلك قوة النفس النامية وقوتها الشهوانية الكائنة في الكبد
والقوة التي في القلب وهي الغضب اقل تجزيا وهذه القوى ليست مثل قوى الحساس لكنها
على نوع اخر وذلك ان قوى الحساس هي اجزاء بعد هذه القوى فلذلك صارت اشد
تجسما واما القوة النباتية والنامية والشهوانية فاقل تجسما والدليل على ذلك انها لا تفعل
افاعيلها بالات البدن لان الالة تمنعها من ان تفعل افاعيلها في جميع البدن وتحول بينه
وبين ذلك فقد بان اذن ان قوة النفس القابلة للتجزي غير القوة التي لا تقبل التجزي وهذه حال النفس
القوى لا تمتزج فتكون واحدة بل كل واحدة من هذه القوى ثابتة على حالها من غير ان يقترن
بعضها ببعض فقوة النفس على ضربين الاول يتجزى بتجزي الجسم مثل القوة النامية والقوة التي
هي شهوانية فانهما منبثتان في سائر الجسم النباتية والقوى المتجزية بتجزي الجسم تجمعها قوة
اخرى ارفع منها واقوى واعلى فقد يمكن اذن ان يكون قوة النفس المتجزية بتجزي الجسم غير
متجزية بالقوة التي فوقها التي لا تتجزى وهي اقوى القوى المتجزية مثل الحساس فانها قوة من
قوى النفس تتجزى بتجزي الالات الجسمانية وكلها تجمعها قوة واحدة وهي اقوى الحواس واي قوة
ترد عليها بتوسط الحساس وهي قوة لا تتجزى لانها لا تفعل فعلها بالالة الشبيهة [illegible]
ولذلك صارت الحساس كلها ينتهي اليها فتعرف الاشياء التي تؤديها اليها الحساس وتميزها تميزها
معها من غير ان تنفعل او تقبل اثار الاشياء المحسوسة فلذلك صارت هذه القوة معاً تنفعل الفعل
تعرف الاشياء المحسوسة وتميزها معا في دفعة واحدة وينبغي ان نعلم ان هل لهذه القوى غيرها
التي ذكرناها ولسائر قوى النفس مواضع في البدن تكون فيها او ليس لها مواضع البتة
فنقول ان لكل قوة من قوى النفس موضعا معلوما من مواضع البدن تكون فيه لا انها

محتاج الى المواضع لثباتها وقوامها لكنها محتاج اليه لظهور فعلها من ذلك المكان لتهيئ العضو لقبول ذلك
الفعل والنفس هي التي صيرت ذلك العضو متهيئا لقبول فعلها لانها انما تهيئ العضو بالهيئة
التي تريد ان تظهر فعلها منه فاذا هيات النفس العضو على الهيئة تماما ثم لقبول قوتها اظهرت قوتها
من ذلك العضو وانما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيئة الاعضاء وليس للنفس قوى مختلفة
ولا هي مركبة منها بل هي بسيطة ذات قوة شريفة تعطي الابدان القوى اعطاء دائما وذلك انها
بنوع بسيط لا بنوع تركيب فلما صارت النفس تعطي الابدان القوى وتنسب تلك القوى اليها
لانها علتها وصفات المعلول احرى ان تنسب الى العلة منها الى المعلول لا سيما اذا كانت شريفة
يليق بالعلة اكثر مما يليق بالمعلول ونرجع الى ما كنا فيه فنقول انه لو لم يكن كل قوة من قوى النفس في
مكان معلوم من اماكن البدن وكانت كلها في غير مكان لم يكن بينها وبين ان يكون في داخل البدن
او منها رجاء منه فرق البتة فيكون البدن المتحرك الحساس لا نعلم وهذا قبيح ونعرض من هذا انا
لا نعلم كيف يكون اعمال النفس الكائنة بالالات الجسدانية اذا صارت هذه قوى النفس ليست في
اقول مكان فان قال قائل ان بعض قوى النفس في مكان اي لها اعضاء معلومة تظهر فيها وبعضها
ليس في مكان قلنا ان كان ذلك كذلك لم يكن النفس كما قلنا لكن يكون بعضها فينا وبعضها ليس
فينا وهذا قبيح جدا ونقول بقول مستقصى انه ليس جزء من اجزاء النفس في مكان البتة كانت النفس
داخلا في البدن او خارجة منه وذلك ان المكان محيط بالشيء الذي فيه ويحصره وانما يحيط المكان
بشيء جسماني فكل شيء يحصره المكان ويحيط به فهو جسم والنفس ليست بجسم ولا قوامها باجسام
فليست اذن في مكان لان المكان لا يحيط بالشيء الذي لا جسم له ولا يحصره وانما قلنا ان قوى
النفس في اماكن معلومة من البدن نريد بذلك ان كل قوة من قوى النفس تظهر فعلها من بعض

الاعضاء للبدن الا ان تلك القوة في ذلك العضو لا كالجرم في المكان لكنها فيه بانها تظهر فعلها
منه وهيئة الجرم في المكان على غير الهيئة التي يكون النفس في البدن وذلك ان الكل من الجرم
لا يكون في المكان الذي يكون فيه الجزء واما النفس فكلها حيث جزؤها والنفس محيط بالمكان و
المكان لا يحيط بها لانها علة له والمعلول لا يحيط بالعلة بل العلة يحيط بالمعلول ونقول انه
ليست النفس في البدن كما يكون الشيء في الظرف فانها لو كانت كذلك لكان البدن غير ذي نفس
وذلك انه لو كان البدن محيطا بالنفس كاحاطة الظرف بما فيه لزم من ذلك ان يكون النفس مما
يسيل الى البدن قليلا قليلا كسيلان الماء الى الظرف ولكان بعض النفس يضمحل كما يضمحل
بعض الماء الذي يشغل الظرف وهذا قبيح جدا وقد عرض من قول القايل ليست النفس في البدن كالجرم
في المكان على ما قلنا انفا وذلك ان المكان المحض الحق ليس هو بجرم بل هو لا جرم فان كان المكان
لا جرما والنفس ليست بجرم فلا حاجة للنفس الى المكان والمكان هو محيط لان الكل اوسع من الجزء و فلا حاجة للنفس
هو محيط به وحاصر له فان قال قايل لا بد من ان نقول ان النفس في البدن كالشيء في المكان قلنا
ان المكان هو صفيحة الجرم الخارجة القصوى فان كانت النفس في المكان فانها تكون في تلك
الصفيحة فقط فيبقى ساير البدن ليست النفس فيه وهذا ايضا قبيح جدا وقد يعرض من قول القايل
ان النفس في البدن كالشيء في المكان اشياء اخر قبيحة لا محالة اولها ان المكان يحرك الشيء الذي فيه
لا الشيء في المكان هو الذي يحرك المكان فلو كانت النفس في البدن كالشيء في المكان لكان
البدن علة حركة النفس وليس ذلك كذلك بل النفس هي علة حركة البدن والشيء ذو المكان اذا ارفع المكان
ارتفع الشيء ايضا ولم يثبت البتة فلو ان النفس في البدن كالشيء في المكان لكان اذا ما رفع الجسم
فسد ارتفعت النفس وفسدت ولم تثبت وليس النفس كذلك بل اذا رفع البدن وفسد كانت

النفس اشد ثباتا واظهر منها اذا كانت في البدن فان قال قايل ان المكان انما هو بعد ما و
ليس بالصفيحة الخارجة القصوى فان النفس في البدن كانها في بعد ما قلنا ان كان المكان بعدا
ما فبالحري ان لا يكون النفس في البدن كالشيء في المكان وذلك ان البعد انما هو الفراغ والبدن
ليس هو الفراغ بل الشيء الذي فيه البدن هو الفراغ فيكون النفس اذن في الشيء الفارغ الذي فيه البدن
لا في البدن بعينه وهذا قبيح جدا وليست النفس ايضا في البدن كالشيء المحمول وذلك ان الشيء المحمول
انما هو اثر من اثار الحامل مثل اللون والشكل فانهما اثر الجرم الحامل لهما والاثار لا يفارق من آثاره
حواملها الا بفساد حواملها والنفس يفارق البدن من غير ان يفسد او تنحل تحلل البدن
وليست النفس في البدن كالجزء في الكل لان النفس ليست بجزء للبدن كالجزء في الكل فان قال قايل
ان النفس جزء للحي كله فهو في البدن كالجزء في الكل قلنا انه لا يخلو ان يكون النفس في البدن اذ صار والحي
فيه كالجزء في الكل اما مثل ما يكون الشراب في الظرف واما ظرف الشراب بعينه وقد قلنا انها ليست
في البدن مثل ما يكون الشيء في الظرف فبينا كيف لا يكون ذلك وليست مثل ظرف الشراب
بعينه لان الشيء لا يكون موضوعا لنفسه فليست النفس اذن في البدن كالجزء في الكل وليست
النفس ايضا في البدن كالكل في الاجزاء فانه قبيح جدا ان نقول ان النفس هي الكل والبدن اجزاؤها
وليست النفس مثل الصورة في الهيولى وذلك ان الصورة غير مفارقة للهيولى الا بفسادها
وليست النفس في البدن كذلك بل هي مفارقة للبدن بغير فساد والهيولى ايضا قبل الصورة وليس
البدن قبل النفس وذلك ان النفس هي التي تجعل الصورة في الهيولى اذ هي التي تصور في الهيولى
وهي التي تجسم الهيولى فان كانت النفس هي التي تصور الهيولى وهي التي تجسمها فلا محالة انها ليست
في البدن كالصورة في الهيولى لان العلة لا تكون في المعلول كالشيء المحمول ولولا كانت العلة

في ايضاح ماهية جوهر النفس

اثر العلة وهذا قبيح جدا لان العلة هو الاثر والعلة هي المؤثرة والعلة في العلة كالفاعل المؤثر والمعلول
في العلة كالمفعول المتاثر فقد بان وصح ان النفس في البدن ليست على شيء من الانواع التي ذكرنا
وبينا بحجج مقنعة مستقصاة تم الكتاب بعون الله بسم الله الرحمن الرحيم كتاب من كتب ابو كو...
واذ قد بينا على ما وجب تقديمه من القول على العقل والنفس الكلية والنفس الناطقة والنفس البهيمية و
النفس النامية والطبيعة ونظمنا القول فيه نظما طبيعيا على توالي مجرى الطبيعة فنقول الان في
ايضاح ماهية جوهر النفس ونبدا بذكر مقالة الجرميين الذين ظنوا لخسارتهم ان النفس ... في
اتفاق الجرم واتحاد اجزائه ونكشف عن دحوض حججهم في ذلك ونظهر قبح ما يجري اليه
مذهبهم فانهم نقلوا اقوى الجواهر الروحانية الى الاجرام وتركوا الانفس والجواهر الروحانية
معراة من كل قوة فنقول ان افاعيل الاجرام انما تكون بقوى ليست بجرمانية وهذه
القوى تفعل الافاعيل العجيبة والدليل على ذلك ما نحن قائلون ان كل جرم كمية وكيفية و
الكمية غير الكيفية وليس يمكن ان يكون جرم ما بغير كمية وقد اقر بذلك الجرمانيون فان لم يمكن ان
يكون جرم ما بلا كمية فلا محالة ان الكيفية ليست بجرم وكيف يمكن ان يكون الكيفية جرما
واقعة تحت الكمية اذا كان كل جرم واقعا تحت الكمية وان كانت الكيفية ليست بواقعة
تحت الكمية وكان كل جرم واقعا تحت الكمية فالكيفية ليست بجرم وان لم يكن الكيفية جرما فقد
بطل قولهم ان الاشياء اجرام ونقول ايضا كما قلنا ان كل جرم وكل جزء اذا اخذت واختل
منها قدر ما لم يبق على حالته الاولى من غير ان ينقص منه شيء لان الكيفية في جزء الجرم كهيئتها
في الجرم كله وذلك ان العسل فان الحلاوة التي في الرطل من العسل هي الحلاوة التي في نصف
رطل بعينها لا ينقص حلاوة العسل بنقصان كميته وليس كمية رطل من العسل كالكمية

من العظم والكمية وتبقى الكيفيات على حالتها الاولى

التي في نصف رطل منه فان كانت الحلاوة لا تنقص بنقصان جرم العسل فليست الحلاوة بجرم و
كذلك تكون سائر الكيفيات كلها ونقول انه لو كانت القوى اجراما لكانت القوى الشديدة ذوات جثث
عظام ولكانت القوى الضعاف ذوات جثث لطاف فاما الان فانه ربما رايناها على خلاف هذه
الصفة وذلك انه ربما كانت الجثة لطيفة وكانت القوة شديدة فان كان هذا هكذا قلنا انه لا ينبغي
لنا ان نضيف القوة الى عظم الجثة بل الى شيء اخر لا جثة له ولا عظم ونقول ان كانت هيولى
الاجرام كلها واحدة وكانت جرما بزعمهم فانما صارت تفعل افاعيل مختلفة بالكيفيات التي فيها
فانهم لم يعلموا ان الاشياء التي صارت في الهيولى انما هي كلمات فواعل ليست هيولانيات ولا
جرمانيات فان قالوا ان الحي اذا ما برد دمه وانفشت الريح الغريزية التي فيه هلك ولم يبق
فان كانت النفس جوهرا غير جوهر الدم والريح وسائر الاخلاط التي في البدن ثم عدمها البدن لما
مات الحي اذا كانت النفس غير هذه الاخلاط قلنا ان الاشياء التي تقيم الحي ليست هي الاخلاط
فقط لكن هي اشياء اخر غيرها ايضا فقد يحتاج الحي اليها في قوامه وثباته وانما هذه الاشياء بمنزلة
الهيولى للبدن تاخذها اعني النفس وتهيؤها على صورة البدن لان البدن سيال فلولا ان النفس
تمد جوهر البدن بهذه الاخلاط لما ثبت الحي كثيرا فاذا فنيت هذه العناصر ولم تجد النفس
عنصرا تمد به البدن فعند ذلك يهلك الحي ويفسد والاخلاط انما هي علة هيولانية للحي و
علة فاعلية والدليل على ذلك انا نجد بعض الحيوان لا دم له وبعضه لا ريح فيه غريزية فلا يمكن
ان يكون حي من الحيوان بغير ذي نفس البتة فليست النفس اذن بجرم ونقول ان كانت النفس
جرما فلا بد لها من ان تنفذ في سائر البدن وتمتزج به كما تمتزج الاجرام اذا اتصل بعضها
ببعض وانما تحتاج النفس الى ان تنفذ في جميع البدن لتنال الاعضاء كلها من قوتها فان كانت

هيولى الاجرام كلها واحدة

هيولانيات

مات اولا

تقبل

كلها
النفس ممتزجة بالبدن كامتزاج بعض الاجرام ببعض واختلطت لم يكن للنفس نفسا بالفعل و
ذلك ان الاجرام اذا امتزج بعضها ببعض واختلطت لم يبق واحد منها على حالها الاولى
بالفعل لكنها يكون بالقوة فكذلك النفس اذا امتزجت بالبدن لم يكن نفسا بالفعل بل
انما تكون بالقوة فقط فتكون قد اهلكت ذاتها كما تهلك الحلاوة اذا امتزجت بالمرارة
فان كان هذا هكذا وكان الجرم اذا امتزج بالجرم ولم يبق واحد منها على حاله فكذلك النفس اذا
امتزجت بالبدن فاذا لم يبق على حالها الاولى لم يكن نفسا ونقول ان الجرم اذا امتزج بجرم آخر
احتاج الى مكان اعظم من مكانه الاول لا ينكر ذلك احد ولا يدفعه والنفس اذا صارت الى
البدن لم يحتج البدن الى مكان اعظم من مكانه الاول وكذلك اذا فارقت النفس البدن لم
يأخذ البدن مكانا اقل من مكانه الاول لا ينكر ذلك احد ولا يدفعه ونقول انه اذا صار الجرم
في الجرم وامتزجا كبرت جثتهما وعظمت والنفس اذا صارت في البدن لم يكبر جثة البدن بل
هو احرى ان يجتمع بعضه الى بعض ويثقل والدليل على ذلك ان النفس اذا فارقت البدن انتفخ
وعظم غير انه عظم فاسد فليست النفس اذن بجرم ونقول الجرم اذا امتزج بالجرم فانه
لا ينفذ بالجرم كله لانه لا يقطع جميع اجزاء الجرم والنفس يقطع التقطيع الى ما لا نهاية له
فان لجوا وقالوا ان الفضايل كلها جسمانية ذوات جثث سألناهم فقلنا لهم اخبرونا
كيف تنال النفس الفضايل وساير الاشياء المعقولة اباتها دائمة لا تبيد ولا تفنى او بانها
واقعة تحت الكون والفساد فان قالوا ان النفس انما تنال الفضايل لانها دائمة لا تبيد
كانوا قد اقروا بما جحدوا من ذلك وان قالوا ان النفس تنال الفضايل بانها واقعة
تحت الكون والفساد قلنا لهم فمن المكون لها ومن اي العناصر تكوينها ونسألهم عن

كما ان الاجرام في حال الامتزاج لم يبق واحد منها على حاله الاولى بالفعل بل بالقوة في التشخ فيكون قد اهلك ذاتها

كبر جثتها وعظمها لمضايقتها

المكون ايضا هو ام والحد تحت الكون والفساد وهذا الى ما لا نهاية له فان قالوا انها دائمة لا
تفسد فقد جحدوا اعني قولهم بان الاشياء كلها اجرام فنقول ان كانت الفضايل دائمة لا تفسد
كالصور المساحية فقد صح انها ليست باجرام فان لم يكن اجراما لم يكن ما فيها كانت بها العالم جرما
اضطرارا ونقول ان كان الجرميون انما صيروا النفس في حيز الاجرام لانهم راوا الاجرام تفعل
وتؤثر آثارا مختلفة وذلك انها تبرد وتسخن وتيبس وترطب وظنوا ان النفس جرم لانها
انما تعمل مختلفة وتؤثر آثارا عجيبة فليعلموا انهم جهلوا كيف تفعل الاجرام وباي القوى تفعل
فانها انما تفعل بالقوى التي فيها ليست بجرمية فان لجوا وقالوا بل انما تفعل الاجرام افاعيلها بانفسها
لا بشيء اخر فيها غيرها قلنا انا وان جوزنا لكم ذلك فانا لا نجعل هذه الافاعيل من حيز النفس
اعني التسخين والتبريد وما اشبه ذلك بل من حيز النفس المعرفة والفكرة والعلم والتشوق و
التعهد والتدبير المحكم فهذه القوى واشباهها جوهر غير جوهر الاجسام واما الجرميون
فانهم نقلوا قوى الجواهر الروحانية الى الاجرام وتركوا الجواهر الروحانية معراة من كل قوة
فان كان هذا هكذا وكان الجرم ينفذ في الجرم كله فانه ينفذ في الاجزاء ولا تتناهى وهو باطل
لانه لا يمكن ان يكون الاجزاء غير متناهية بالفعل فان لم يكن كذلك فان الجرم لا ينفذ في الجرم كله
والنفس تنفذ في البدن كله وفي جميع اجزائه لا تحتاج في نفاذها في الجرم الى ان يقطع الاجزاء قطعا
جزءا بل تقطعها قطعا كليا اي تحيط بجميع اجزاء الجرم لانها علة للجرم والعلة اكرم من المعلول ولكن
تحتاج الى ان تقطع معلولها بنوع المعلول بل بنوع اخر اعلى واشرف فان قالوا ان الروح الغريزي
الطبيعي لما صار في الاسطقس البارد وسقي بالبرد لطف فصار نفسا قلنا ان هذا محال قبيح
وذلك ان كثيرا من الحيوان يغلب عليه الاسطقس الحار ولم مع ذلك نفس من غير ان

افعال النفس مجردة عن ادعاء منهم

والحكم

ربط النفس بالبدن منهم

وللطف فصار

تحدد
تكون قد صارت في خواص البر وده فان قالوا ان الطبيعة قبل النفس وانما تكون النفس من قبل
اتصال الطبايع الخارجة قلنا انه يعرض من قولكم هذا امر قبيح جدا عند ذوي الالباب وذلك
انكم ان جعلتم الطبيعة قبل النفس وعلة لها لزمكم من ذلك ان تجعلوا النفس قبل العقل وعلة له
وان تجعلوا العقل بعد الطبيعة وهذا قبيح جدا وذلك انهم جعلوا الافضل دون الادنى وجعلوا
الاعم بعد الاخص وهذا امر غير ممكن بل العقل قبل الاشياء كلها وعلة كلها ثم النفس ثم الطبيعة
وكلما سلك سفلا كان الشيء ادنى واخص وكلما سلك علوا كان الشيء افضل واعم فان لحوا
فقالوا ان العقل بعد النفس والنفس بعد الطبيعة لزم من قولهم ان يكون الا آخر الكل عقلا بعد العقل
وانما تحت الكون والفساد مما يمرض وهذا قبيح لانه ان امكن ان يكون هذا الترتيب حقا
امكن ان يكون لا نفس ولا عقل ولا الدهر وهذا قبيح جدا فاما نحن فنقول ان الله تعالى علة
للعقل والعقل علة للنفس والنفس علة للطبيعة والطبيعة علة للاكوان الجزئية غير انه وان كلها
كانت الاشياء بعضها علة لبعض فان الله تعالى علة لجميعها غير انه علة لبعضها بغير توسط
وهو الذي جعل العلة كما قلنا فيما سلف وذكر دليل على ذلك ما نحن ذاكرون ان الشيء بالقوة
لا يكون شيئا بالفعل الا ان يكون بالفعل شيء آخر يخرجه الى الفعل والا لم يخرج من القوة
الى الفعل لان القوة لا يقدر على ان يصير الى الفعل من ذاتها لانه اذا لم يكن شيئا
بالفعل فاين يلقي القوة بصرها ومن اين ياتي فاما الشيء الكائن بالفعل فانه اذا اراد
ان يخرج شيئا من القوة الى الفعل فانه انما ينظر الى نفسه لا الى خارج فيخرج تلك القوة الى
الفعل ويبقى هو دائما على حالة واحدة لانه لا حاجة به الى ان يصير الى شيء آخر اذ هو ما هو
بالفعل واذا اراد ان يخرج الشيء من القوة الى الفعل لم يحتج ان ينظر من ذاته الى خارج

ترتيب العقل والنفس والطبيعة

ترتيب الموجودات

بل انما ينظر الى ذاته فيخرج الشيء من القوة الى الفعل فان كان هذا هكذا قلنا ان الشيء الكائن بالفعل هو
افضل من الشيء الكائن بالقوة ولهم والطبيعة الكائنة بالفعل غير طبيعة الاجرام لانه هو ما هو بالفعل
فاما العقل والنفس قبل الطبيعة غير انه يعني ان تعلم ان النفس وان كانت هي ما هي بالفعل فانها
معلولة من العقل لا تفعل ما يخرج الى الفعل والعقل وان كان هو ايضا بالفعل فانه معلول من العلة
الاولى لانه انما هو يفيض على النفس صورا بالقوة التي صارت فيه من العلة الاولى وهي لا انه اولى
غير انه وان كانت النفس في الهيولى تفعل والعقل يفعل في النفس وانما تفعل النفس في الهيولى الصور
ويفعل العقل في النفس الصور ايضا فاما الباري الخالق عز سلطانه فانه يحدث انيات الاشياء وصورها
غير انه يحدث بعض الصور بغير توسط وبعضها بتوسط وانما يحدث انيات الاشياء وصورها لانه
هو الشيء الكائن بالفعل حقا بل هو الفعل فاذا فعل فانما ينظر الى ذاته فيفعل فعله دفعة واحدة واما
العقل فانه وان كان هو ما هو بالفعل فانه لما كان فوقه شيء آخر نال منه قوة ذلك الشيء ومن اجل
ذلك يحرص العقل الى ان يتشبه بالعقل الاول الذي هو فعل محض فاذا اراد فعلا فانما ينظر الى
ما فوقه فيفعل فعله غاية في الاتقان وكذلك النفس وان كانت هي ما هي بالفعل فانها لما صار العقل
فوقها نالها شيء من قوته فاذا انفعلت فانما تنظر الى العقل فتفعل بالعقل واما الفاعل الاول فهو فعل
محض فهو انما يفعل فعله وهو ينظر الى ذاته لا الى خارج منه لانه ليس خارجا منه شيء آخر هو اعلى منه
ولا ادنى فقد بان اذن وصح ان العقل قبل النفس وان النفس قبل الطبيعة وان الطبيعة قبل الاشياء
الواقعة تحت الكون والفساد وان الفاعل الاول قبل الاشياء كلها وانه مبدع ومتمم معا ليس
بين ابداعه واتمامه فرق ولا فصل البتة فان كان هذا هكذا رجعنا وقلنا ان كانت النفس
هي ما هي بالفعل لا بالقوة فلا يمكن ان تكون مرة بالقوة ومرة بالفعل والجرم قد يكون مرة

هو ما هو

معًا

المحض

بالفعل

ما يفعل

جرما بالقوة من جرما بالفعل فليست النفس اذن بروح غريزي ولا جرم البتة فقد بان بذلك صح بما
ذكرنا ان النفس ليست بجسم وقد ذكر ناس من الاولين واحتجوا بحجج غير هذه الحجج غير انا
نكتفي بما ذكرناه وصفنا ان النفس ليست بجسم ونقول ان كانت النفس غير طبيعة الاجرام فينبغي
لنا ان نفحص عن هذه الطبيعة ونعلم ما هي اتراها من ائتلاف الجسم فان اصحاب فيثاغورس وصفوا — حال الطبيعة وانها ما هي
النفس فقالوا انها ائتلاف الاجرام كالائتلاف الكائن من اوتار العود وذلك ان اوتار العود
اذا امتدت قبل اثر ما هو الائتلاف وانما عنوا بذلك ان الاوتار اذا امتدت ثم ضربت
لضارب حدث فيه ائتلاف ولم يكن فيها والاوتار غير ممدودة (قبل الامتداد) وكذلك الانسان اذا امتزجت
اخلاطه واتحدت حدث من امتزاجها مزاج خاص وذلك المزاج الخاص هو يحيي البدن
والنفس انما هي ذلك المزاج وهذا القول شنيع قد اكثر ناكروه على قائله بحجج قوية مقنعة — متقنة
شافية ونحن مثبتون ذلك في المسائل اسلسها وقائلون بان النفس هي قبل الائتلاف
وذلك ان النفس هي التي ابدعت الائتلاف في البدن وهي الحقيقة عليه وهي التي تقمع البدن — النفس قبل [illegible] ائتلاف اجزائه
وتمنعه من ان يفعل كثيرا من الافاعيل البدنية الخسيسة واما الائتلاف فانه لا يفعل شيئا ولا
يامر ولا ينهى والنفس جوهر والائتلاف ليس بجوهر بل عرض يعرض من امتزاج الاجرام
واذا كان الائتلاف حسنا متقنا فانما يعرض منه الصحة فقط من غير ان يعرض منه حس او
وهم او فكر او علم البتة وايضا ان كان الائتلاف انما يعرض من امتزاج الاجرام وكان الائتلاف
نفسا وكان مزاج كل عضو من اعضاء البدن غير مزاج صاحبه لقيت في البدن انفس كثيرة
وهذا شنيع جدا وايضا ان كان الائتلاف هو النفس وانما يكون الائتلاف من امتزاج الاجرام
والاجرام لا تمتزج الا بمازج كان لا محالة قبل النفس التي هي الائتلاف فالائتلاف نفس — الاجسام

ما علم

فاعلة للائتلاف وان قالوا ان الائتلاف يؤلف وكذا المزاج بغير مازج قلنا ليس ذلك كذلك
الا ترى اوتار الموسيقار لا تأتلف من ذاتها لانها ليست كلها مؤلفة وانما المؤلف هو — تتألف
الموسيقار وهو الذي يمد الاوتار ويؤلف بعضها الى بعض ويؤلف فيها ائتلافها كما ان
الاوتار ليست بعلة الائتلاف فيها فكذلك الاجسام ليست بعلة الائتلاف فيها ولا يقدر على ان يوقع
الائتلاف بل من شأنها قبول الآثار ولا تؤثر الا آثارا خسيسة دنية فليس الائتلاف في الاجسام
اذن هو النفس ونقول ان كانت النفس ائتلاف الاجسام فالاجسام هي التي تولف
انفسها ولزم من قولهم ان يكون الاشياء ذوات الانفس مركبة من اشياء لا انفس لها وان الاشياء
كانت اولا بلا طقس ولا شيء نظم ثم طقست بغير مطقس اعني النفس بل انما انطقست — طقس / نظم ولا
بالبخت والاتفاق وهذا ممتنع غير ممكن ان يكون في الاشياء الجزئية او في الاشياء الكلية
وان كان هذا غير ممكن فليست النفس اذن هي ائتلاف الاجسام فان قالوا انه قد اتفق افاضل
الفلاسفة على ان النفس تمام البدن والتمام ليس بجوهر لان تمام الشيء انما هو من جوهر الشيء قلنا — فالنفس اذن ليس بجوهر
انه ينبغي ان نفحص عن قولهم ان النفس تمام وبأي المعاني سموها الفلاسفة فنقول ان افاضل — [illegible]
الفلاسفة ذكروا ان النفس في الجرم انما هي بمنزلة صورة بها يكون الجسم متنفسا كما ان الهيولى
بالصورة يكون جسما الا انه وان كانت النفس صورة للجسم فانها ليست بصورة لكل جسم
بانه جسم بل انما هي صورة لجسم ذي حياة بالقوة وان كانت النفس تماما على هذه الصفة لم تكن
من جنس الاجسام وذلك انها لو كانت صورة للجسم كالصورة الكائنة في صنم النحاس كانت — من اجزاء الاجرام
اذا انقسم الجسم وتجزى انقسمت هي ايضا وتجزت واذا قطع عضو من اعضاء الجسم قطع
بعضها ايضا وليس ذلك كذلك فليست النفس اذن بصورة تمامية كالصورة الطبيعية و

الصناعية بل انما هى تمام لانها هى المتممة للجسم حتى تصيره ذا حس وعقل ونقول ان كانت النفس
صورة لازمة غير مفارقة كالصورة الطبيعية فكيف تحول عند النوم وتفارق البدن بغير مباينة منه
ولكن فعلها ايضا فى اليقظة اذا رجعت الى ذاتها فانها ربما رجعت الى ذاتها ورفضت
الامور الجسمانية غير ان ذلك انما تبين من فعلها بالليل من اجل سكون الحواس وبطلان افاعيلها
ولو كانت النفس تماما للبدن بانه بدن لما فارقته ولما علمت الشى البعيد ولكانت انما
تعلم الاشياء الحاضرة كمعرفة الحواس فيكون هى والحسايس شيا واحدا وليس ذلك
كذلك لان النفس تعرف الشى وان بعد عنها وتعرف الاثار التى تقبل الحسايس وتميزها
كما قلنا مرارا ومن شان الحسايس ان تقبل اثار الاشياء فقط واما المعرفة والتميز
فللنفس فنقول انه لو كانت النفس صورة تمامية طبيعية لما خالفت البدن فى شهواته و
كثير من افاعيله بل كانت غير مخالفة له فى شى من الاشياء وكان البدن اذا اثر فيه
اثرا ما كان ذلك الاثر فى النفس ايضا ولكان الانسان ذا حسايس فقط لان من شان
البدن الحس وليس من شان البدن الفكر والعلم والروية وقد عرف ذلك الجرميون
فمن اجل ذلك اضطروا الى الاقرار بنفس اخرى وعقل اخر لا يموت فاما نحن فانا نقول
انه ليست نفس اخرى غير هذه النفس الناطقة التى فى البدن الان وهى التى قال الحكماء عنها
انها كطلاشيا البدن غير انهم انما ذكروا انها كطلاشيا وصورة تمامية
بنوع اخر غير النوع الذى ذكره الجرميون اعنى انها ليست تماما كالتمام الطبيعى
المفعول به بل انما هى تمام وفاعل اى تفعل التمام فبهذا المعنى قالوا انه تمام البدن الطبيعى الالى
ذى النفس بالقوة كمل الميمر الثالث

بتمييزها / تعرفها / المعرفة

انطلاشيا / النفس انطلاشيا البدن وتمامه

بسم الله الرحمن الرحيم الميمر الرابع من كتاب اثولوجيا فى شرف العالم وحسنه نقول ان من قدر على خلع
بدنه وتسكين حواسه ووساوسه وحركاته كما وصف صاحب الرموز من نفسه وقدر ايضا فى
فكرته على الرجوع الى ذاته والصعود بعقله الى العالم العقلى فيرى حسنه وبهاءه فانه يقوى
على ان يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه وان يعرف قدر ذلك الشى الذى فوق العقل وهو نور
العقل ونور الانوار حسن كل حسن وبهاء كل بهاء فنريد الان ان نصف حسن العقل والعالم العقلى
وبهاءه على قدر قوتنا واستطاعتنا وكيف الحيلة فى الصعود اليه والنظر الى ذلك البهاء والحسن
الفائق فنقول ان العالم الحسى والعالم العقلى موضوعان احدهما يلزق الاخر وذلك ان العالم
العقلى مخايل للعالم الحسى والعالم الحسى مستفيد قابل للقوة التى تاتيه من العالم العقلى
ونحن ممثلون هذين العالمين فقائلون انهما يشبهان حجرين ذوى قدر من الاقدار غير ان
احد الحجرين لم يهندم ولم يوثر فيه الصناعة البتة والاخر مهندم وقد اثرت فيه الصناعة وهيئته
هيئة يمكن ان ينقش فيه صورة انسان ما او صورة بعض الكواكب اعنى تصور فيه فضائل
الكواكب والمواهب التى تفيض منها على هذا العالم فاذا فرق بين الحجرين تبين فضل الحجر الذى
اثرت فيه الصناعة وصورته بافضل الصورة واحسن الزينة من الحجر الذى لم ينل من حكمة
الصناعة شيا البتة وانما فضل احد الحجرين على الاخر لا بانه حجر لان الاخر ايضا حجر لكن انما فضل
عليه بالصورة التى قبلها من الصناعة وهذه الصورة اعنى التى احدثتها الصناعة فى الحجر لم يكن
فى الهيولى لكنها كانت فى عقل الصانع الذى توهمها وعقلها قبل ان تصير فى الحجر والصورة
كانت فى الصانع ليس كما نقول ان للصانع عينين ويدين ورجلين لكنها كانت فيه بانه عالم
تلك الصناعة التى احكمها وصار يعمل بها ويوثر فى العناصر اثارا حسنة وصورة فائقة

الميمر ٤

شرف العالم العقلى / كيفية الصعود الى العالم العقلى

قرب بين العالمين

فائدة

فان كان هذا هكذا قلنا ان الصورة التي احدثها الصانع في الحجر كانت في الصانع افضل و[احسن]
مما في المصنوع والصورة التي في الصانع ليست هي التي اتت الى الحجر بنفسها انصارت فيه بل هي
تبقى ثابتة في الصانع وما اتى منها الى الحجر صورة اخرى هي ادنى واقل حسنا بتوسط الصانع و
لا الصورة التي اتت من الصورة التي في الصانع صارت في الحجر نقية محضة على نحو ما ارادت الصناعة — بعينه
التي هي نفس الصانع لكنها انما حصلت في الحجر على نحو قبول الحجر اثر الصنعة فالصورة في الحجر
حسنة نقية غير انها في الصانع احسن واتقن واكرم وافضل جدا واشد تحقيقا [تحقيقا] من اللاتي في — الصناعة
الحجر وذلك ان الصورة كلما انبسطت في الهيولى فعلى قدر ذلك يكون ضعفها وقلة صدقها
من الصورة التي تبقى في هيولى واحدة لا تفارقه وذلك ان الصورة التي انتقلت من حامل الى
حامل اي اذا امتدت في حامل ثم من ذلك الحامل الى حامل آخر ضعف وقل حسنها والصدق
فيها وكذلك القوة اذا صارت في قوة اخرى ضعفت والحرارة اذا صارت في حرارة اخرى ضعفت
والحسن اذا صار في حسن آخر ومثل فيه اي في حسن آخر قل حسنه ولم يكن مثل الاول ونقول
بقول وجيز مختصر ان كان كل فاعل هو افضل من المفعول وكل مثال هو افضل من الممثول [المستفاد]
منه وذلك ان الموسيقار انما كان في الموسيقى وكل صورة حسنة انما كانت من صورة — من الموسيقى
فيها واعلى منها وذلك انه [انها] ان كانت صورة صناعية فانما كانت من الصورة التي — قبلها
في عقل الصانع وفي علمه فان كانت صورة طبيعية فانما كانت من صورة عقلية قبلها — صورة
واول [اولى] منها فالصورة الاولى [الاولى] العقلية هي التي افضل من الصورة الطبيعية والصورة الطبيعية — اعلى
هي افضل من الصورة التي في علم الصانع والصورة المعمولة التي في علم الصانع هي افضل
واحسن من الصورة المعمولة فالصناعة انما تتشبه بالطبيعة والطبيعة انما تتشبه بالعقل

فان قال قائل فان كانت الصناعة تتشبه بالطبيعة فان دامت الصناعة دامت الطبيعة لان الصناعة — الطبيعة دامت الصناعة
تتشبه بالطبيعة في اعمالها قلنا له انه ينبغي اذن ان يدوم الطبيعة لانها تتشبه في افاعيلها
باشياء اخر اي بالعقلية التي فوقها واعلى منها ونقول ان الصناعة اذا ارادت ان تمثل
شيئا لم تلق بصرها على المثال فقط وتتشبه بالهابه لكنها ترقى الى الطبيعة فتاخذ منها صفة [تمثال]
فيكون عملها احسن واتقن وربما كان الشيء الذي يريد الصناعة ان تاخذ رسمه وصفته — صفته
وجدته ناقصا او قبيحا فتتممه وتحسنه وانما تقوى الصناعة ان تفعل ذلك بما [لما] جعل — كان
فيها من الحسن والجمال الفائق فلذلك تقدر ان تحسن القبيح وتتم الناقص على نحو قبول
العنصر الذي تقبل آثارها والدليل على صدق ما قلنا فيذياس الصانع فانه لما اراد [ان] — فيذيارقلس، اسم حكيم [illegible]
يعمل صنم المشتري لم يرق الى شيء من المحسوسات ولم يلق بصره على شيء [الى] تشبه به علمه لكنه — ليشهد
ترقى بوهمه فوق الاشياء المحسوسة فصور المشتري بصورة حسنة جميلة فوق كل — مثله
حسن وجمال من الصور الحسنة [الحسية] فلو ان المشتري اراد ان يتصور بصورة من الصور ليقع
تحت ابصارنا لما قبل الا الصورة التي عملها فيذياس الصانع ونحن ذاكرون هاهنا
الصناعات ونذكر اعمال الطبيعة التي اتقنت عملها وقويت على صنعة الهيولى وصورت
فيها الصور الجميلة الحسنة الشريفة التي ارادتها وليس حسن الحيوان وجماله الدم لان الدم
في كل حيوان سواء لا تفاضل فيه بل حسن الحيوان يكون باللون والشكل والحلية — الجبلة
المعتدلة فاما الدم فانه كانه هيولى لابدان الحيوان وهو مبسوط لا شكل له ولا حلية — فان كان الدم هيولى لابدان الحيوان
له فمن اين ظهر حسن الانثى واثار على البصر التي من اجلها اضطرمت الحرب بين اليونانيين
واعدائهم سنين كثيرة ومن اين صار حسن الزهرة في بعض النساء ومن اين صار بعض

كناس حسنا جميلا لا يشبع الناظر من النظر اليه ومن ان صار جمال الكره وحايتين فانه انفع
لو اراد احد منهم ان يترااى الراى الصورة فايقه لا يوصف حسنها اليس هذه الصوره التي ذكرنا
انما اتى من الفاعل على المفعول كما ياتى الصوره الصناعيه من الصانع على الاشيا المصنوعه
فان كان هذا هكذا قلنا ان الصوره المصنوعه احسن منها الصوره الطبيعيه المحموله في
الهيولى واما الصورة التي ليست في الهيولى لكنها في قوه الفاعل فهي اكثر حسنا وابهى بهاء لانها
هي الصوره الاولى ولا هيولى لها والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون من انه لو كان حسن
الصوره انما يكون من قبل الجثه التي تحمل الصوره بانها جثه كانت الصوره كلما اعظمت الجثه
اكثر حسنا وتشويقا للناظرين اليها منها اذا كانت في جثه صغيره وليس ذلك كذلك بل
اذا كانت الصوره الواحده في جثه صغيره واخرى في عظيم حركت النفس الى النظر اليهما بحركه
سواء فان كان هذا هكذا قلنا انه لا ينبغي ان نجعل جاعل حسن الصوره من قبل الجثه
الحامله بل انما يكون حسنها من قبل ذاتها فقط والدليل على ذلك ان الشي ما دام خارجا
منا فلسنا نراه واذا صار داخلا فينا رايناه وعرفناه وانما يدخل فينا من طريق البصر
والبصر لا ينال الا صوره الشي فقط واما الجثه فليس ينالها فقد بان اذن ان حسن الصوره لا
يكون بالجثه الحامله لها بل انما يكون بنفس الصوره فقط ولا يمنع كبر الجثه صورتها ان
تصل الينا من تلقاء ابصارنا ولا صغر الجثه وذلك ان الصوره اذا جاءت الى البصر حدثت
الصوره التي صارت فيه وصغرها ونقول ان الفاعل اما ان يكون قبيحا واما ان يكون حسنا
واما ان يكون بينهما فان كان الفاعل قبيحا لم يفعل خلافه وان كان بين الحسن والقبح لم
يكن باحرى ان يفعل احد الامرين دون الاخر وان كان حسنا كان فعله ايضا حسنا فان

التي يحملها
حاجز البصر
ولكل يعمل على شاكلته

كان

كان هذا على ما وصفنا وكانت الطبيعه حسنه فبالحرى ان يكون اعمال الطبيعه اكثر حسنا وانما يخفى
عنا حسن الطبيعه لانا لم نقدر ان نبصر باطن الشي ولم نطلب ذلك لكنا انما نبصر خارج الشي و
ظاهره ونعجب من حسنه ولو حرصنا ان نرى باطن الشي لرفضنا الحسن الخارج واحتقرناه ولم نعجب
منه والدليل على ان باطن الشي احسن وافضل من خارجه الحركه لانها تكون في باطن الشي ومن هناك
تبدو الحركه فمثال ذلك المرء الذي نرى صورته ومثاله فانه اذا راى الناظر صورته لم يعلم من
الذي صورها فترك النظر الى الصوره وطلب ان يعرف المصور والمصور هو الذي حركه للطلب وهو
باين عنه فاما صورته الظاهره فلم تحركه للطلب فلذلك باطن الشي وان كان لا يقع تحت ابصارنا
فانه هو الذي يحركنا ويهيجنا للطلب والفحص عن الشي ما هو فان كانت الحركه انما تبدو من باطن
الشي فلا محاله حيث الحركه فهناك الطبيعه وحيث الطبيعه فهناك العقل الشريف وحيث فعل
الطبيعه فهناك الحسن والجمال فقد بان ان باطن الشي احسن من ظاهره كما بينا واوضحنا
ونقول انا قد نجد الصور الحسنه في غير الاجسام مثل الصور التعليميه فانها ليست جسمانيه
لكنها اشكال ذوات خطوط فقط ومثل الصور التي تكون من المرء المرزوق ومثل الصور التي
في النفس فانها الصوره الحسنه حقا واعني بصوره النفس الحلم والوقار وما يشبههما فانك
ربما رايت المرء حليما وقورا فتعجبك حسنه من هذه الجهه فاذا نظرت الى وجهه رايت قبيحا
سمجا فتدع النظر الى صورته الظاهره وتنظر الى صورته الباطنه فتتعجب منها فان لم تلق
بصرك الى باطن المرء والقيت بصرك الى ظاهره لم تر صورته الحسنه بل ترى صورته
القبيحه فتنسبه الى القبح ولا تنسبه الى الحسن فتكون قد مسيئا الا انك قضيت عليه بغير
الحق وذلك انك رايت ظاهره قبيحا فاستقبحته ولم تر حسن باطنه فتستحسنه

نرى باطنه
فمثل
وكذلك
العقل
الذوق
فظاهره

وانما الحسن الحق هو الكائن في باطن الشيء لا في ظاهره وجل الناس انما يشتاق الى الحسن الظاهر و
لا يشتاق الى الحسن الباطن فلذلك لا يطلبونه ولا يفحصون عنه لان الجهل قد غلب عليهم و
استحوذ على عقولهم فلهذه العلة لا يشتاق الناس كلهم الى معرفة الاشياء الخفية الا القليل
منهم اليسير وهم الذين ارتفعوا عن الحواس وصاروا في حيز العقل فلذلك يفحصون عن
غوامض غامض الاشياء ولطيفها واياهم اردنا في كتابنا هذا الذي سميناه فلسفة الخاصة
بلغته تبلغه اذ العامة لم تستاهل هذا لو كانت بلغته عقولهم فان قال قائل انا نجد في الاجسام
صورا حسنة قلنا ان تلك الصورة انما تنسب الى الطبيعة وذلك ان في طبيعة الجسم
حسنا ما غير ان الحسن الذي في النفس افضل واكرم من الحسن الذي في الطبيعة وانما كان
الحسن الذي في الطبيعة من الحسن الذي في النفس وانما يظهر الحسن النفسي في المرء الصالح لا
مرضية بمو الصالح اذا القى عن نفسه الاشياء الارضية الدنسة وتزين نفسه بالاعمال المرضية افاض
على نفسه النور الاول من نوره وصيرها حسنة بهية فاذا رات النفس حسنها وبهاءها علمت
من اين ذلك الحسن لم تحتج في علم ذلك الى القياس لانها تعلم بتوسط العقل ان النور الاول
تدبره ليس هو نورا في شيء لكنه نور وحده قائم بذاته فلذلك صار ذلك النور ينير النفس بتوسط
العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الاشياء الفاعلة فان جميع الاشياء الفاعلة
انما افاعيلها بصفات فيها لا بهوياتها فاما الفاعل الاول فانه يفعل الشيء بغير صفة من
الصفات لانه ليست فيه صفة البتة لكنه يفعله بهويته فلذلك صار فاعلا اولا وفاعل
الحسن الاول الذي في العقل والنفس فالفاعل الاول هو فاعل العقل الذي هو عقل
دائم لا عقلنا لانه ليس بعقل مستفاد وليس هو مكتسبا ونحن ممثلون ذلك

غير انا ان حملنا مثلا لنا مثال الحسي المركب لان مثالنا يزيد ان نمثله به لان كل مثال حسي انما يكون
بالاشياء الدائرة والاشياء الدائرة لا تقدر على حكاية مثال الشيء الدائم فينبغي ان نحمل مثالنا
مثالا عقليا لكي يكون ملائما للشيء الذي اردنا ان نمثله به ويكون مثل الذهب الذي مثل به ذهبا اخر مثله
انقى غير انه انقى الذهب الذي كان مثالا وسخا مشوبا بعض الاجسام الدنسة نقي ويخلص اما بالعمل
واما بالقول فنقول ان الذهب الجيد ليس هو الذي يرى في ظاهر الجسم لكنه الخفي الباطن في الجسم المتصف
يعمل ناخذه بجميع صفاته وكذلك ينبغي ان نفعل اذا اردنا تمثيل الشيء الاول بالعقل وذلك انا لا نجد مثال
فان اردت ان تعرف العقل النقي الصافي الا من العقل النقي الصافي من كل دنس فاطلبه من الاشياء الروحانية وذلك ان الروحانيات كلها
صافية نقية فيها من الحسن والجمال ما لا يوصف فلذلك صارت الروحانيات كلها عقولا بحق
كان وفعلها فعل واحد وهو ان تنظر فتصير اليها وانا كنا نظرنا الى المنظر اليها لا بان
لها اجساما لكن بانها عقول صافية نقية ولنا نظر نشتاق الى النظر الى المرء الحليم الشريف لا من
حسن جسمه لكن لعقله لاجل حسنه وجماله لكن من اجل عقله وحلمه فان كان هذا هكذا قلنا ان حسن الروحانيين فائق
جدا لانها انما تعقلون عقلا دائما لا ينصرف الحال مرة نعم ومرة لا وعقولهم ثابتة نقية صافية فيها
لا دنس فيها البتة فلذلك عرفوا الاشياء التي لها الخاصية الشريفة الالهية التي لا يعقل ولا
يبصرها شيء سوى العقل وحده والروحانيون اصناف وذلك ان منهم من يسكن السماء التي فوق
هذه السماء التي فوق النجومية والروحانيون الساكنون في تلك السماء كل واحد منهم في كلية
تلك السماء الا ان لكل واحد منهم موضعا معلوما غير موضع صاحبه لا كما يكون للاشياء
الجرمية التي في السماء لانها ليست باجسام ولا تلك السماء جسم ايضا فلذلك صار كل واحد
منهم في كلية تلك السماء ونقول ان من وراء هذا العالم سماء وارضا وبحرا وحيوانا

ونبات وناس سماويون وكل من في ذلك العالم سماوي وليس هناك شيء ارضي البتة
والذين هناك يلايمون الانس الذين هناك لا ينفر بعضهم من بعض وكل واحد لا ينافر صاحبه
ولا يضاده بل يستريح اليه وذلك ان مولدهم من معدن واحد وقرارهم وجوهرهم واحد
وهم يبصرون الاشياء التي لا تقع تحت الكون والفساد وكل واحد منهم يبصر ذاته في ذات صاحبه
لان الاشياء التي هناك نيرة مضيئة البتة ولا شيء هناك كدر ولا جاسي بل كل واحد منهم نير ظاهر
لصاحبه لا يخفى عليه منه شيء لان الاشياء هناك ضياء في ضياء فلذلك صارت كلها يبصر
بعضها بعضا ولا يخفى على بعض شيء منها في بعض البتة اذ ليس نظرهم بالاعين الداثرة الجسدانية الواقعة على
سطوح الاجرام المتلونة بل انما نظرهم بالاعين العقلية الروحانية التي اجتمع في الحاسة الواحدة
جميع القوى التي للحواس الخمس مع القوى الحاسة السادسة بل الحاسة السادسة هناك مكتفية ب
نفسها مستغنية عن الاعراض في الالات اللحمية اذ ليس بين مركز دائرة العقل وبين مركز دائرته
ابعاد ابعاد مساحية ولا خطوط خارجية عن المركز الى الدائرة لان هذه من صفات الاشكال
الجرمية فاما الاشكال الروحانية بخلاف ذلك لانها ليس ان مراكزها والخطوط التي تدور عليها واحد
وليس بينها ابعاد البتة والله اعلم كمل الميمر الرابع بسم الله الرحمن الرحيم الميمر الخامس من كتاب
اثولوجيا في الباري وابداعه ما ابدع وحال الاشياء عنده ونقول ان الباري الاول تعالى
لما بعث الانفس الى عالم التكوين ليجمع بينها وبين الاشياء الواقعة تحت الكون والفساد جعل لها
في الابدان ذوات ادوات مختلفة وجعل لكل حس من الحسايس اداة يحس بها الحي وانما فعل ذلك ليحفظ
الحي من الافات الحادثة من خارج وذلك ان الحي اذا راى الشيء المؤذي او سمعه او لمسه هرب
عنه وفر منه قبل ان يوقع به وان كان ملايما له طلبه الى ان يناله وانما جعل الباري عز سلطانه

ينافي د
تستريح د
جاسي د
بعضها د
المكفوفة
بين دائرة العقل وبين مركز دائرة ابعاده كذا
تميم
ذوات
وايضا يحفظ الحي في تقلبه في المواضع الحارة والباردة عن فساد جسده

للحواس هذه الادوات لسابق علمه انها على هذا النظام ينبغي ان يكون الحي لا انه جعل له اداة
اولا ثم لما لم يكن لكل اداة حس ملايم لها افسد بعض الادوات ثم جعل اداة اخرى ملايمة للحس
ولساير الحيوان الا انه جعل لها من اول كونها ادوات ملايمة لحواسها لكيما يحفظ بها من الاحداث
والافات الحادثة عليها ولعلك تقول ان الباري تعالى انما جعل هذه الادوات للحسايس لانه
علم ان الحي انما ينقلب في مواضع حارة وباردة وفي ساير الاثار الجرمية لئلا يفسد اجساد الحيوان
فسادا سريعا جعلها محسة وجعل لكل حس من حسايسها اداة ملايمة لذلك الحس لانه
اما ان يكون هذه القوى اعني الحسايس كانت في الحيوان اولا ثم جعل لها الباري سبحانه اخيرا
ادوات واما ان يكون الباري تعالى جعل لها قوى الحسايس والادوات جميعا فان كان الباري
جل جلاله احدث الحسايس في الحيوان فان الانفس لم تكن حساسة اولا قبل ان ياتي الى الكون
وان كانت قد كان لها الحس قبل ان ياتي الى الكون فاتيانها الى الكون غريزي وان كان ذلك
غريزيا فاتيانها وكونها في عالم العقل غير غريزي طبيعي ويكون انما ابدعت لا لانفسها
لكن لاشياء اخر ليكون في الموضع الاخس الادنى وانما دبرها المدبر وجعل لها هذه القوى
والادوات ليكون في الموضع الادنى المؤثر انما كان هذا التدبير انما يكون لروية وفكر
اي ان يكون النفس في موضع الخس لا في موضع اشرف واكرم تدبيرها فنقول انه لم يبدع الباري
عز وعلا شيئا من الاشياء بروية ولا فكر لان للفكر اوايل والباري سبحانه اول الاوايل ولا
اوايل له والفكرة انما تكون من فكرة اخرى وتلك الفكرة ايضا من اخرى الى ما لا نهاية له واما ان
تكون من شيء اخر هو قبل الفكر وذلك الشيء اما ان يكون هو الحس او العقل ولا يمكن ان يكون اول
الفكر الحس لانه لم يكن بعد وهو تحت العقل فالعقل اذن هو مبدع الفكر فانه

المؤثر ابد
اما ان د

لا ينبغي ان يكون مبدع الفكر اما بالقضايا واما بالنتايج والقضايا والنتايج يكونان في علم المحسوسات
والعقل لا يعلم شيا من المحسوسات علما حسيا فليس اذن العقل باول الفكر وذلك ان العقل
يبدو في علمه بالمعقول لروحها وينتهي اليه فان كان العقل على هذه الصفة فكيف يمكن ان
ياتي العقل الى المحسوس بفكرة او روية فان كان هذا على ما وصفناه فنحن نقول انه لم يدبر
المدبر الاول اجناس الحيوان ولا شيا من هذا العالم السفلي الارضي العالم العقلي العلوي بفكرة و
لا روية البتة فبالحري انه لا يكون في المدبر الاول روية ولا فكرة وانما قيل ان الاشياء كونت
بروية وفكرة يريدون بذلك ان الاشياء كلها ابدعت على الحالة التي هي عليها الان بالحكمة
الاولى ولو ان حكيما فاضل الحكمة روى في ان يعمل مثلها غير انه لم يقدر على ان يتقنها ذلك
الاتقان وقد سبق في علم الحكيم الاول جل سلطانه انه هكذا ينبغي ان يكون الاشياء والتفكر
نافع في الاشياء التي لم يكن بعد وانما يفكر المفكر قبل ان يفعل الشي لضعف قوته عن فعل ذلك الشي
فلذلك يحتاج الفاعل الى ان يرى الشي قبل ان يفعله لانه لم يكن له قوة يبصر بها الشي
قبل كونه فيحتاج الى ان يبصر الشي كيف ينبغي ان يكون وتلك الحاجة الى ابصار الشي قبل
ان يكون انما يكون خوفا من ان يكون الشي على خلاف ما هو عليه الان والشي الفاعل بانيته فقط
لا يحتاج الى ان يسبق في علمه وحكمته كيف ينبغي ان يكون لانه انما يفعل ذاته فقط فان كان
انما يفعل ذاته فقط فليس يحتاج الى ابداع بروية ولا فكرة فان كان هذا هكذا رجعنا
فقلنا ان الانفس كانت وهي في عالمها قبل ان تنحط الى الكون حساسة الا ان حسها كان
حسا عقليا فلما صارت في الكون ومع الاجسام صار حسها ايضا حسا جسميا
فهي متوسطة بين العقل وبين الاجسام تقبل من العقل قوة الحس وتفيض على الجسم

مرة

القوة التي تاتيها من العقل الا ان تلك القوة يكون في الجسم بنوع اخر وهو الحس فالنفس وهي مغيرة من
الحس الى العقل قوته تلطف الاشياء الجسمية حتى تصير كانها عقلية فينالها الحس ونقول
ان كل فعل فعله الباري الاول جل وعز فهو تام كامل لانه علة ثابتة ليس من ورائها علة
اخرى ولا ينبغي للمتوهم ان يتوهم ان من افاعيله ناقصا لان ذلك لا يليق بالفواعل الثواني
اعني العقول فبالحري ان لا يليق بالفاعل الاول بل ينبغي ان يتوهم المتوهم ان افعال الفاعل الاول
قائمة هي عنده وليس شي عنده اخيرا بل الشي الذي هو عنده اولا هو ههنا اخيرا وانما يكون
الشي اخيرا لانه زماني والشي الزماني لا يكون الا في الزمان الذي وافق ان يكون فيه واما
الفاعل الاول فقد كان لانه ليس هناك زمان فان كان الشي اللاحق في الزمان المستقبل هو
قائم هناك فلا محالة انه انما يكون هناك موجودا قائما كانه سيكون في المستقبل فان كان هذا
هكذا فالشي اذن الكائن في المستقبل هو هناك موجود قائم لا يحتاج في تمامه وكماله هناك
الى احد الاشياء البتة فالاشياء اذن عند الباري تعالى كاملة تامة زمانية كانت ام غير زمانية
وهي عنده دايما وكذلك كانت عنده اولا كما يكون عنده اخيرا فالاشياء الزمانية انما يكون بعضها
من اجل البعض وذلك ان الاشياء اذا هي امتدت وانبسطت وبانت عن الباري الاول كان بعضها
علة لكون بعض بل يكون الباري الاول علة كونها كلها فاذا كان بعضها علة البعض كانت العلة انما
تفعل لا من اجل شي ما والعلة الاولى لا تفعل معلولاتها من اجل شي ما وكذلك من اراد
ان يعرف طبيعة العقل معرفة صحيحة فانه يقدر ان يعرفها مما يكون الان فانا وان كنا نظن انا نعرف
العقل اكثر من ساير الاشياء فانا لسنا نعرف كنهه وذلك ان ما هو ولم هو هما في العقل
شي واحد لانك اذا علمت ما العقل علمت لم هو وانما يختلف ما هو ولم هو في الاشياء الطبيعية

الى ما هي اصنام العقل ونقول ان الانسان الحسي انما هو صنم للانسان العقلي الروحاني وجميع
اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها
في موضع واحد فلذلك لا نقول هناك لم كانت العين او كانت اليد واما هاهنا فمن اجل انه صار كل عضو
من اعضاء الانسان في موضع غير موضع صاحبه وقع عليه لم كانت اليد ولم كانت العين فاما
هنالك لما صارت اعضاء الانسان العقلي كلها معا وفي موضع واحد صار ما الشيء ولم كان
الشيء شيئا واحدا وقد نجد في عالمنا هذا ايضا ما الشيء ولم هو شيئا واحدا مثل كسوف القمر
فانك تقول ما الكسوف فتصفه بصفة ما واذا قلت لم كان الكسوف وصفته بتلك
الصفة بعينها فان كان هاهنا في عالم الاسفل يوجد ما الشيء ولم هو شيء واحد فبالحرى
ان يكون هنالك في الاشياء العقلية اعني ما هو ولم هو شيء واحد فيوصف مائية العقل بهذه
الصفة فقد وصفها بصفة حق وذلك ان كل صورة من الصور العقلية فهي الشيء الذي من اجله
كانت تلك الصورة ولا اقول ان صورة العقل هي علة انيتها لكني اقول ان الصورة العقل
نفسها اذا بسطتها واردت ان تفحص عنها بما هي وجدت في ذلك الفحص بعينه لم هي ايضا
وذلك انه اذا كانت صفات الشيء في الشيء معا وفي موضع واحد غير متفرقة لم يلزم ان نقول لم
كانت تلك الصفات لان الشيء وتلك الصفات شيء واحد وذلك ان كل واحد من تلك الصفات
هي هو والدليل على ذلك انه يسمى بتلك الصفات كلها فلذلك لا نقول لم كانت هذه الصفة
للشيء ولم كانت الصفة فيه ايضا واما اذا كانت صفات الشيء في الشيء متفرقة وفي مواضع
شتى فانه يلزم ان نقول لم كانت هذه الصفة في الشيء ولم كانت تلك الصفة فيه ايضا فاما
اذا كانت لذلك الشيء صفة غير الصفات التي فيه فلا تسمى بصفة من صفات

صورة — بعينه — فيه — تلك — متفرقة في مواضع

البتة فانك لا تسمي الانسان عينا ولا يدا ولا رجلا ولا شيئا من اعضائه ولا من صفاته فاما العقل
فانك تسميه بصفاته لانك تسمي العقل عينا ويدا وتسميه بكل صفاته للعلة التي ذكرنا انفا لانه
لما صار هذان النعتان ما هو ولم هو يقعان على الاشياء العقلية كانهما شيء واحد نقول
ان العقل ابدع تاما كاملا بلا زمان وذلك انه كان مبدا ابداعه وماهيته معا في دفعة واحدة فلذلك
صار اذا علم احد ما العقل علم لم كان ايضا لان مبدعه لما ابدعه لم يرد في تمام كونه بل ابدع غاية
العقل مع اول كونه واذا كان ابداع غاية الشيء مع اول كونه لم نقل لم كان ذلك الشيء لان لم انما يقع
على تمام الشيء فاذا كان تمام الشيء مع اول كونه سواء كانت اذا عرفت ما الشيء علمت لم كان ذلك
لان لم انما يقع على كون الشيء الذاتي الطبيعي فاذا كان حدث اول الشيء واخره معا ولم يكن بينهما زمان
استغنيت بمعرفة مائية الشيء عن لم كان وذلك لانك اذا عرفت ما هو عرفت لم كان ايضا كما وصفنا
فان قال قائل انه قد يكون يمكن ان نقول لم كانت صفات العقل قلنا ان لم نقول على جميل الحد بها
من جهة العقل انما هي فيه معا وليست فيه متفرقة ولا في مواضع شتى كما قلنا انفا فلذلك
صارت صفاته هي هو ويسمى باسم كل واحد منها فاذا كان العقل وصفاته على هذه الصفة لم يحتج ان نقول
لم كانت هذه الصفة فيه لانها هي هو وصفاته كلها معا فاذا علمت ما العقل علمت ما صفاته
لم هو واذا علمت لم كان فقد بان انك اذا علمت ما العقل علمت لم هو كما بينا واوضحنا وانما صار
العقل على هذه الصفة لان مبدعه ابدعه ابداعا تاما لانه هو انه تام غير ناقص فلما ابدع العقل
ابدعه تاما كاملا وجعل مهيته علة كونه ولكن العقل الفاعل الاول لانه اذا فعل فعلا جعل
لم كان وما خلا فيما هو فيكون اذا عرفت ما هو عرفت لم هو ايضا فعلى هذا النحو يفعل الفاعل
التام والفاعل التام هو الذي يفعل بانه فقط بغير صفة من الصفات فاما الفاعل الناقص فهو

لم يرد في — اذا كانت ذلك — ماصفاته علمت — مائيته — الفاعل

الذي يفعل فعله لا بانه فقط لكن بصفة من صفاته فلذلك لا يفعل فعله فعلا تاما كاملا وذلك
انه لا يقدر ان يفعل فعله وغايته معا لانه ناقص غير تام فاذا لم يفعله معا كان اول فعله غير غايته
فاذا كان الفاعل كذلك فمتى عرفت ما هو عرفت لم هو ويحتاج ان تعرف ما الشيء ولم هو ولا يستغنى (للمعلول)
بمعرفة ما هو عن لم لكنك يحتاج ان تعرف لم كان لنقص العلة التي ذكرنا ونقول كما ان هذا العالم
مركب من اشياء يتعدل بعضها ببعض فيكون العالم فيكون العالم كالشيء الواحد الذي لا خلاف
فيه ويكون اذا علمت ما العالم علمت لم هو وذلك ان كل جزء منه مضاف الى الكل فلا تراه كانه
جزء لانك تراه كالكل وذلك انك لا تاخذ اجزاء العالم كان بعضها من بعض لكنك تتوهمها (لكنك)
كلها كانها شيء واحد لم يكن احدها قبل الاخر فاذا توهمتها هكذا صيرت العلة مع المعلول لا
يتقدمه فاذا توهمت العالم واجزاءه على هذه الصفة كنت قد توهمته توهما عقليا فتكون اذا عرفت
ما العالم عرفت ايضا لم هو معا فاذا كانت كلية هذا العالم على ما وصفنا فبالحري ان يكون العالم
الاعلى على هذه الصفة ايضا اقول ان كانت الاشياء التي هاهنا متصلة بالكل فبالحري ان يكون
العالم الاعلى على هذه الصفة وان يكون كل واحد منها متصلا بنفسه لا يخالف صفاته ذاته
ولا يكون في اماكن شتى بل هو في موضع واحد هو الذات واذا كانت الاشياء العقلية على هذه الصفة
كانت العلل الغايات فيها معلولة لانها تكون اذن كل واحد منها على ما انا واصف وهو ان يكون
العلة التي هي الغاية فيه بلا علة اي ان غايته فيه بلا علة تقدمه فان كان ليس للعقل علة
تامة علة تمام العقول اي الاشياء التي في العالم الاعلى مكتفية بانفسها ليس لها علل
متممة وذلك ان علتها وما هي علة غاياتها لان بدوها وتمامها معا ليس بينها فرق
ولا زمان فيكون اذن علة تمامها مع علة بدوها سواء فاذا كانت كذلك كان ما هو ولم

الاشياء احدا وذلك ان لم هو انما هو مع ما هو سواء فقد بان مما ذكرنا انه ليس لاحد ان يفحص عن العالم الاعلى
لم كان هذا ولا لم كان ذلك لان لم كان الشيء وظهر مع الشيء سواء فلا ينبغي ان يطلب الطالب (لم كان هذا)
هناك لم كان الشيء لانه لم كان الشيء هناك ليس هو فحصا ولكنه لم كان وما هو هما جميعا شيء واحد
فنقول ان العقل هو كون تام لا يشك في ذلك احد فان كان العقل تاما كاملا فانه لن يقدر (كاملا)
قائل ان يقول انه ناقص في شيء من حالاته فان لم يقدر ان يقول ذلك لم يقدر ان يقول انه
لم لم يحضره بعض صفاته ولا اجابه مجيب فقال صفات العقل كلها حاضرة لا يتقدم احدها
الاخرى وذلك ان جميع صفات العقل ابدعت مع ذاته معا فان كان هذا هكذا كان وجود
ما هو ولم هو في العقل معا فان كان وجودهما معا فلا محالة انك اذا علمت ما العقل فقد علمت
ما هو واذا علمت ما هو فقد علمت لم هو غير ان ما هو اشد ملاءمة للاشياء العقلية من لم
هو وذلك ان ما هو يدل على غاية بدو الشيء ولم هو يدل على تمام الشيء والعلة المبداه هي
العلة التمامية بعينها في الاشياء العقلية فلذلك اذا علمت ما الشيء العقلي علمت لم هو كما
بينا ذلك واوضحنا كمل تميم الخامس   بسم الله الرحمن الرحيم الميمر السادس من كتاب اثولوجيا
وهو القول في الكواكب انه لا ينبغي ان يضيف احد الامور الواقعة على الاشياء الجزئية (ههنا ههنا)
الى الارادة فيها واذا كنا لا نضيف الامور الواقعة على الاشياء ههنا الى علل جسمانية ولا الى
علل نفسانية ولا الى علل ارادية فكيف يكون ما يكون ههنا فنقول ان الكواكب هي كالادوات
الموضوعة المتوسطة بين الصانع والصنعة وانها لا تشبه العلة الفاعلة الاولى ولا تشبه ايضا
الهيولى المعينة في اتمام الشيء ولا تشبه ايضا الصور التي يفعل بعضها في بعض بل انما تشبه
كلمات العالم الكلية النفسانية التي تضم امور الكلية وتضع كل شيء منها موضعه ونسبته

يعملوا

التي بها تعرف اهل المدينة ما ينبغي لهم ان يعملوا اعمالا يعني بها يهتدون الى الامور المحمودة

ويستغنون من الامور المذمومة وبها يثابون على حسن اعمالهم ويعاقبون على سوء اعمالهم

والسنن وان اختلفت فانها كلها تدعو الى شيء واحد وهو الخير والسنة هي التي تسوق الى

الخير وكذلك الكلمات التي في العالم تسوق الاشياء الى الخير لانها في العالم كالسنة في اهل

المدينة فان قال قائل ان الكلمة العالم ربما كانت دلائل غير فواعل قلنا انه ليس غرضنا ان يدل

لكننا لما كانت في طريق العقل وذلك لانه ربما استدللنا على الاول من الاخر وربما عرفنا

المعلول من العلة وربما عرفنا العوارض من الشيء السابق والمركب من المبسوط والمبسوط من

المركب فان كان قولنا صحيحا فقد اطلقنا المسئلة التي قيلت هل السادة علل الشرور

ام ليست بعلل لها وهل الاشياء المذمومة ياتي في هذا العالم من العالم السماوي ام لا

تاتي وانا قد بينا واوضحنا انه لا ياتي من العالم السماوي الى العالم الارضي شيء مذموم البتة ولا

السادة علل الشرور من هذه الشرور الكائنة ههنا لانها لا تفعل بارادة وذلك ان كل فاعل بارادة

فان افاعيله محمودة ومذمومة ويفعل خيرا او شرا وان كل فاعل يفعل فعله بغير ارادة

منه فانه فوق الارادة فلذلك انما يفعل الخير فقط وافاعيله كلها من صنعة محمودة وانما

ياتي الاشياء من العالم الاعلى الى العالم الاسفل باضطرار غير انها اضطرارات لا تشبه

هذه الاضطرارات السفلية البهيمية بل هي اضطرارات نفسانية وانما يحس تلك

العالم تلك الاضطرارات كما يحس بعض اجزاء الحيوان بافاعيل بعض والاشياء العارض

للجزء من الاجزاء انما هي تبع لحيوة واحدة والاشياء الواقعة من العالم الاعلى على

هذا العالم انما هو شيء واحد متكثر ههنا والكلمات ياتي من كل جرم من تلك الاجرام فهو

يبتغون

السيارة

يحس هذه

بعضه

الجزوء

خيرا لا شرا وانما يكون شرا اذا اختلط بهذه الاشياء الارضية وانما كان الاتي من العلو خيرا لانه

انما كان لا من اجل حيوة الجزء لكن من اجل حيوة الكل وربما نالت الطبيعة الشيء الارضي من العلو اثرا

ما وينفصل انفصالا ما اخر الا انها لا تقوى على لزوم ذلك الاثر الذي نالته من العلو واما

الاعمال الكائنة من الهوى والسحر فيكون على جهتين اما بالملائمة والموافقة واما بالمضادة والاختلاف

واما بكثرة القوى واختلافها غير انها وان اختلفت فانها متممة للحي الواحد وانه ربما حدثت اشياء

من غير حيلة احتالها محتال والسحر الصناعي كذب وزور لانه كله يخطي ولا يصيب فاما السحر الحق

لا يخطي ولا يكذب فهو سحر العالم وهو المحبة والغلبة والساحر العالم هو الذي يتشبه بالعالم ويعمل

اعماله على قدر استطاعته وذلك انه يستعمل المحبة في موضع ويستعمل الغلبة في موضع اخر

واذا اراد استعمال ذلك استعمل الادوية والحيل الطبيعية وتلك منبثة في الاشياء

الارضية غير ان منها ما يقوى على فعل المحبة في غيره كثيرا ومنها ما ينفعل في غيره فينقاد له واما

بدو السحر فهو ان يعرف الساحر الاشياء المنقادة بعضها لبعض فاذا عرفها قوي على جذب

الشيء بالقوة المحبة الفاعلة التي في الشيء فاما الرقي التي تكون بالملامسة والكلام الذي يتكلم به

فانما هي حيلة ليتوهم من رآه ان ذلك يفعل فعله وليس بفعله بل انما هو فعل تلك

الاشياء التي يستعملها فان للاشياء طبايع تجمع الاشياء بعضها الى بعض وتجذب بعض الاشياء

الى بعض وانما يجذب الشيء الشيء اليه من اجل المحبة والجذب الغريزية وقد يوجد في الاشياء شيء يجمع بين

النفس والنفس كالاكار الذي يجمع بين الغروس النبات بعضها الى بعض والدليل على ان

للاشياء اشياء تجذب اليها ما يشاكلها وان اشياء تجمع بين الشيء والشيء وان اشياء

فيها من قوة المحبة ما اذا نظر اليه الناظر لم يتمالك ان يتبعها ويصيرها في حيزها النحو

ينفعل انفعالا

من

والاشارة لبعض الاعضاء فانه ربما يغني الموسيقار الحاذق ويصير صوته بضرب من صنعته
يقدر بها على جذب من اراد جذبه اليه وربما اشار بعينيه ويديه وبعض اعضائه فيشكلها
بشكل يقدر على جذب الناظر اليه وذلك انه يصور صورته وحركاته الى الملكين فيميل بذلك
من اراد وليس ان الارادة والنفس الناطقة التي تستلذ الموسيقار وتنقاد له
تستشعر بل النفس البهيمية هي التي تستلذ ذلك وتنقاد له وهذا ضرب من
السحر ولا تعجب منه العامة ولا تذكره وانما ذلك كذلك من اجل العادة وانما تعجب العامة
من سائر الاعمال الطبيعية لانها لم تعوده ولم ترض انفسها بذلك فكما ان الموسيقار
يلذ السامع ويجذبه اليه من غير ان يكون السامع يعقل ذلك بالنفس الجزئية
المطلقة ولا بارادته الشريفة لكن بالنفس البهيمية كذلك الحوا اذا رقى الحية انقادت
له لا بارادتها ولا بانها فهمت عنه كلامه واحست به لكنها تحس بالاثر الذي اثر
فيها نفطا حسا طبيعيا كذلك المرء الذي يسمع الرقى لا يفهم كلام صاحب الرقية لكن
اذا وقع به الاثر احس بذلك الاثر وليس ذلك الاثر من تلقاء الرقى بل من تلقاء
الاشياء الفواعل التي في العالم غير انه وان احس الاثر الواقع عليه فانما يقع ذلك
الاثر في النفس البهيمية فاما النفس الناطقة فانها غير قابلة لذلك الاثر البتة وكذلك
الموسيقار يؤثر في النفس البهيمية فاما في النفس الناطقة فانه لا يقدر ان يؤثر فيها
بل ان استعمل السامع النفس الناطقة ومال اليها لم تدع النفس البهيمية ان تقبل
اثر الموسيقار ولا اثر صاحب الرقى ولا سائر الاثار اللذيذة الارضية وصاحب
الرقى يرقي ويسمي الشمس او بعض الكواكب ويطلب اليه ان يفعل ما يريد فعله لا

ان الشمس والكواكب يسمع دعاءه وكلامه لكن انما وافق دعاء الداعي ورقية الراقي ان تحرك
تلك الاجرام من الحركة كما يحس بعض اجزاء الانسان بحركات بعض وذلك بمنزلة وتر
واحد مثلا متى حركت اخره بحركة تحرك اوله وربما حرك بعض الاوتار فتتحرك بتلك الحركة
الوتر الاخر كانه احس بحركة ذلك الوتر كذلك اجزاء العالم ربما حرك المحرك بعض اجزائه فيتحرك
تلك الحركة جزء اخر كانه يحس بحركة تلك الاجزاء لان اجزاء العالم منظومة كلها بنظام واحد كانها
حيوان واحد وربما حرك الضارب العود فتتحرك اوتار العود الاخر بتلك الحركة كذلك العالم
الاعلى ربما حرك جزءا من اجزاء هذا العالم مباينا لصاحبه مفارقا فيتحرك بحركته جزء اخر و
هذا مما يدل على ان بعض اجزاء العالم يحس بالاثار الواقعة على بعض لان العالم كما قلنا مرارا كثيرة
متواصل كما ان بعض اجزاء الحي يحس بالاثر الواقع على بعض لشدة اتصالها كذلك يحس بعض اجزاء
العالم بالاثر الواقع على بعض لشدة ائتلافها واتصال بعضها ببعض ونقول ان في الاشياء
الارضية قوى تفعل افاعيل عجيبة وانما نالت القوى من الاجرام السماوية لانها اذا
فعلت افاعيلها فانما تفعلها بمعونة الاجرام السماوية ومن اجل ذلك استعمل الناس الرقى
والدعاء والحيل ارادة ان يروا انهم هم الذين يعملون بها وليس كذلك بل الاشياء التي
يستعملونها هي التي تفعل بمعونة الاجرام السماوية وحركاتها وقوتها الاتية بها وهم
وان لم يرقوا ولم يدعوا بدعائهم ذلك لم يحتاجوا بحيلهم فانهم اذا استعملوا الاشياء
الطبيعية ذوات القوى العجيبة في الوقت الملائم لذلك تفعل اثرها وتلك الاثار في الشيء
الذي ارادوه وربما اثر بعض العالم في بعض اثارا عجيبة معجبة بلا حيلة يحتالها احد
وربما جذب بعض اجزاء العالم بعضا جذبا طبيعيا فيتوحد به وربما عرض من دعاء

داعي وطلب الطالب امر عجيب ايضا بالجهة التي ذكرنا انفا وذلك ان يكون دعاؤه يوافق

تلك القوى وينزل الى هذا العالم فيوثر اثارا عجيبة وليس بعجب ان يكون الداعي ربما سمع منه

لانه ليس بغريب من هذا العالم ولا سيما اذا كان مرضيا صالحا فان قال قائل فما تقولون

ان كان هو صاحب الدعاء شريرا وفعل تلك الافاعيل العجيبة قلنا انه ليس بعجب ان يكون المرء

الشرير يدعو ويطلب فيعطى السائل ما دعاه وطلب لان المرء الشرير يستقي من النهر الذي يستقي

منه المرء الخير والنهر لا يميز بينهما لكنه يسقيهما جميعا فقط فان كان هذا هكذا ورأينا

المرء شريرا كان ام صالحا ينال من الشيء المباح لجميع الناس فلا ينبغي ان نعجب من ذلك ولا

نقول لم نال ما نال ولم يمنعه الطبيعة ولم يعاقبه اذ لم يكن اهلا لذلك لعله لان الشيء

الطبيعي مباح لجميع الناس ومن شان الطبيعة ان تعطي ما عندها فقط من غير ان تعلم لمن ينبغي

لها ان تعطي ومن ينبغي لها ان تمنع وهذا المميز القوة التي فوق الطبيعة واعلى منها فان قال

قائل فالعالم اذن كله باسره ينفعل ويقبل بعضه الاثار من بعض قلنا قد قلنا مرارا ان

العالم الارضي هو الذي ينفعل فاما العالم السماوي فانه يفعل ولا ينفعل وانما يفعل في العالم

الارضي افاعيل طبيعية ليس منها فعل عرضي لانه فاعل غير منفعل من فاعل اخر جزئي

فاذا كان الشيء فاعلا غير منفعل كانت افاعيله كلها طبيعية وليس في شيء منها عرضي

لانه ان عرض منها عارض فلا يكون نهاية الاتقان والصواب فان كان هذا هكذا قلنا

ان جزء العالم الاعلى هو الرئيس الشريف لا ينفعل انما يفعل فقط والجزء السفلي يفعل وينفعل

جميعا ينفعل في ذاته وينفعل من الجرم السماوي الشريف فاما الجرم السماوي والكواكب فلم

تنفعل وليست قابلة للاثار لا باجرامها ولا بانفسها من غير ان تنقص من اجرامها و

انفسها لان اجرامها باقية ثابتة على حالة واحدة فان ابقيت اجرامها يسيل لقول القائل

فان سيلانها المكون خفيا لا يحس لقلته وكذا امتلاؤها يكون خفيا ايضا لا يحس فان قال

قائل ان كانت الحيل والرقى يوثر في الاشياء ولا سيما في الانسان فما حال المرء الفاضل الكبار هل

يمكن ان يوثر فيه السحر وغيره من الحيل التي يحتال اصحاب الطبيعيات ام غير ممكن ذلك قلنا ان

المرء الفاضل الكبار التقي لا يقبل الاثار الطبيعية العارضة من اصحاب السحر والرقى ولا ينفعل من

الافاعيل الموذية بنفسه الناطقة ولا يهوله منها شيء ولا يزيلها عن حضائل الحسنة المرضية

وان ينفعل فانما ينفعل ما كان من جزء بهيمي فيه من اجزاء العالم من غير ان يكون السحر

يقدر على ان يوثر فيه الاثار الردية كالعشق وما يشبهه لان العشق لا يوثر في الانسان

الا ان ينقاد له النفس الناطقة وذلك ان من الاثار ما يقع في النفس البهيمية فيقبلها دون

النفس الناطقة ومنها ما لا يقبل الا ان يكون النفس الناطقة تميل الى ذلك الاثر وتقبله والا لم

تقبله النفس البهيمية على قبوله ذلك الاثر قبولا تاما كان صاحب الرقى يرقى ويوثر في النفس البهيمية

الاثر الذي اراده لكن النفس الناطقة ترقى بمجلاه مضادة الراقي فتردد ذلك عن النفس البهيمية

وتمنعها من قبوله ويبقى العقول التي ارادت ان تحل بها فاما ما كان من موت او مرض

او اثار جرمية فانها تقبلها ويوثر فيها لانه جزء من اجزاء هذا العالم والجزء ينفعل في الجزء

الا ان يستغيث بالقوة الاولى فترد عنه تلك الاثار الردية وتمنعها من ان يوثر فيه

فينجح منها فاما الحواس الخمسة فانها تقبل اثار القوى وتحس وتذكر وتلقى بالطبيعة

وتلتذ وتسمع من الداعي بحسيته ولا سيما ما قرب منها من العالم الارضي فان كلها

قرب منها كان اسرع الى الاجابة من غيره وينبغي ان يعلم ان كل امرء مايل الى

يسقي بهما

السماوية لا يقبل الاثر

شيء اخر غيره فهو قابل اثار السحر وانما يقبل من السحر ما كان ميله اليه وهواه فيه لانه
ينقاد لذلك سريعا ولا يمتنع فاما المرء الذي لا يميل الى غيره بل انما يميل الى ذاته فقط و
اليه ينظر وانما وكيف يصلحها فذلك المرء لا يمكن الساحر ان يسحره ولا يوثر فيه كونه ولا ان
يحتال له بنوع فيه من الحيل وكل امرئ في حيز العمل بعد لا في حيز الراي فانه يقبل الاثار الرضيه
فيه من السحر لانه في طريق العمل واللذات فيحركه الاعمال التي يستلذها والدليل على ذلك
الحسن والجمال فان المراه الحسناء الجميلة يجي اليه المرء العملي الذي لم يرتق الراي فيجذ به
جذبا طبيعيا من غير ان يحتاج الى صناعة الساحر وان يحتال له بشي من الحيل الصناعية
وذلك ان الطبيعة هي التي تسحر الناظر بذلك الحسن والجمال حتى خضع لهما ثم الفت بينه
وبينها غير انه لم يجمعها في المكان بل انما الفهما بالمودة والعشق الذي صيرت بينهما وقد
قال بعض الشعراء ان فلانا الحسن الجميل وان كان واحدا فانه كثير اراد بذلك ان كل من
راى فلانا احبه ولم يرد مفارقته من حسنه وجماله وان الذين احبوا فلانا كثير عددهم وفلان
الاكثر ليس بواحد فاما المرء ذو الراي الذي قد ارتفع عن العمل فانه لا يوثر فيه ساحر ولا غيره
من اصحاب الحيل الصناعية وذلك انه لا ساحر ولا حائض لانه والشي الذي يراه واحد بل هو هو و
هذا قول صحيح لا اعوجاج فيه وذلك انه يقول ان القول ما ينبغي ان يعمل به فاما المرء الذي جعل العمل
امامه والراي خلفه فانه لا ينظر الى نفسه لكنه ينظر الى غيره ويقول قولا معوجا ولا ينبغي
ان يعمل به لان هواه مايل الى غيره وقلبه مايل الى هواه فمن فعل ذلك قبل الاثار من غيره و
انجذب الى غيره بحيلة من الحيل والدليل على ان بعض الاشيا يجذب بعضها الابا وحرصهم
على تربية الابناء والقيام عليهم بالنصب والتعب وحرص الناس على التزويج واجتهادهم فيه

السحر

الفتنة

فالمحبين كثير عددهم
وفلان الاكثر ليس بواحد

ما لا يقبل السحر

وفي

بذي كل امر يستلذونه وكيف يتبعون ليلهم ونهارهم حتى ينالوا ما ارادوا من ذلك هذا وما اشبهه دال
على القوى الجاذبة في الاشياء واما الاعمال التي تكون من اجل الغضب فانها تتحرك بحركة بهيميه
انفه وانما تشهوه بالساسات والولايات فانها تهيجها محبة الرياسة الغريزية التي فينا غير ان
حركات هذه الشهوة شتى وذلك ان منها ما يكون مدة الفزع وذلك ان المرء ربما كان
حريصا على الرياسة محبا لطلبها لكنه لا يستطيع ولا يستذل فيقبل الاثار المولدة للحزنية
ومنها ما يكون تبدوه الشوق الى الغنا وكثرة الاموال وغير ذلك مما يشتاق اليه الدنيا ويكون
ومنها ما يكون بدوه حاجة الطبيعة والخوف من الفقر فان من الناس من يحرص على الغنا ويكون
محبته ضرورة الطبيعة وانه لا بد من شي يقيمها ويمدها فان قال قايل ان المرء ذا العمل الحسن غير
قابل لاثار السحر لان ذا الراي الحسن غير قابل لاثار السحر ايضا قلنا له ان كان المرء العملي يعمل الاعمال
المنطوقة الحسنة الممدوحة ولا يعدوها الى غيرها فذلك المرء غير قابل لاثار السحر لانه انما يحرص على نيل
الحسن الحق ومن اجله يتعب وينصب ويعلم ما الشي الذي يضطره الى العمل ولا يلتفت الى الامور
الارضية وانما وكده غاية العقل والحيوة الدائمة التي هنالك وانما كان المرء العملي يميل وهو يريد
حسن الاشيا التي يعملها ويشتاق اليها قبل اثار السحر لانه جهل الحسن الحق وانما راى
رسم الحسن وظله وظن انه الحسن الحق فسحرته الامور عند طلبه الحسن المظنون وتركه
الحسن المحقوق ويقول بقول مختصر انه من عمل العمل الداثر وظن انه باق وابقى بذلك العمل
فانه قد جهل العمل الحق واتبع الامور السيئة وانما يتبعها لان الطبيعة سحرته بانيها من
ظاهر حسنها لانه لما راى ظاهر الاشياء الارضية الطبيعة حسنة بهيه ظن انه هو الحق
وطلب طلبا شديدا من طلب الشي الذي لا خير فيه بانه هو الخير فذلك مسحور بحق وانما

ذي العمل الحسن

سرته الاشياء لانه طلبها بشهوة وبهيمية ومن اجل ذلك انقادت الى الاشياء الخسيسة لم يرد
وهو لا يعلم فهو يسحر بعينه لا يشك فيه احد واما المرء الذي لا ينقاد الى الامور الدنية
ويعلم ان الحسن والخير ليس فيها فذلك هو الذي لا يسحر ولا يؤثر فيه شيء من الحيل
لانه انما يعلم الشي الذي لا يشوبه شي فهو يطلبه وعليه يحرص وهو ثابت قائم على الحق وهو الذي لا
تقلبه الاشياء الارضية ان تجره اليها لانه انما يرى انه في العالم وحده وليس شيء اخر غيره و
اذا كان المرء على هذه الصفة والحال وكان ناظرا الى ذاته لا ينقل بصره الى غير ذاته فيقيمه
مثل ذلك المرء وحده الذي يخرج من السحر لانه للطبيعة وهو غير قابل لشيء من اثارها بل هو الذي
يسحرها ويؤثر فيها لاستعلائه عليها ومباينته لها فقد بان وصح ما ذكرناه ان كل جزء من
اجزاء هذا العالم ينفعل من الاجرام السماوية على نحو طبيعته وهيئته ويفعل في غيره على نحو
قوته كما ينفعل اجزاء الحي بعضها من بعض ويفعل بعضها في بعض على نحو هيئة العضو
وطبيعته وكل جزء من اجزائه يفعل في صاحبه وينفعل من غيره وذلك ان من اجزاء الحي ما
هو يسمى بعون وفضل الكلم فيهم بينها ما هو والله اعلم كمل الميمر الرابع بسم الله الرحمن الرحيم
الميمر الخامس من كتاب اثولوجيا في النفس الشريفة ونقول ان النفس الشريفة السيدة
ان كانت تركت عالمها العالي وهبطت الى هذا العالم السفلي فانها فعلت بنوع
استطاعتها وقوتها العالية لتصور الاشياء التي بعدها ولتدبرها وان هي افلتت
من هذا العالم بعد تصورها وتدبرها اياه وصارت الى عالمها سريعا لم يضرها هبوطها
الى هذا العالم بل نفعها وعلمت ما طبيعته بعد ان افرغت عليه قواها و
تراءت اعمالها وافاعيلها الشريفة التي كانت فيها وهي في العالم العقلي لانها لو

انما تظهر افاعيلها اذا افرغت قواها وصيرتها واقعة تحت الابصار لكانت تلك القوى والافاعيل
فيها باطلة ولكانت النفس تنسى الفضائل والاعمال المحكمة المتقنة اذ كانت خفية لا تظهر و
لو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس ولما عرفت شرفها وذلك ان الفعل انما هو علامة
القوة الخفية يظهرها ولو خفيت قوة النفس ولم تظهر لفسدت وكانت كانها لم تكن
البتة والدليل على ان ذلك كذلك الخليقة فانها لما صارت حسنة بهية كثيرة الوشي متقنة
واقعة تحت الابصار صار الناظر اليها اذا كان عاقلا لم يعجب من زخرف ظاهرها بل من منظر
الى باطنها فيعجب من باريها ومبدعها ولا يشك انه في غاية الحسن والبهاء لا نهاية لقوته
اذ فعل مثل هذه الافاعيل المختلفة حسنا وجمالا والوان الباري عز سلطانه لم يبدع
الاشياء وكان وحده فقط لخفيت الاشياء ولم تكن حسنها وبهاؤها ظاهرا لنا ولو
ان تلك الانية الواحدة وقفت في ذاتها وامسكت قوتها وفعلها ونورها لما كان
شي من الاشياء من الانيات الباقية ولا من الانيات المستحيلة الداثرة موجودة ولما
كانت كثرة الاشياء المبتدعة من الواحد على ما هي عليه الان ولما كانت العلل تخرج معلولاتها
ولا يسلك سبيل الكون والانيات فاذا لم تكن الاشياء القائمة ولا الاشياء الداثرة
الواقعة تحت الكون والفساد موجودة لم يكن الواحد الاول علة حقا ونورا حقا وخيرا حقا فان كان
الواحد الاول كذلك اي علة حقا وان معلولاتها معلول حق ونور حق فعال ذلك النور فاعل حق
فاذا كان خيرا حقا والخير يفيض وكفى به علة حق ايضا فاذا كان هذا هكذا ولم يكن من الواجب
ان يكون الباري وحده لا يخلق شيئا شريفا قابلا لنوره اي العقل كذلك لم يكن من الواجب ان يكون
العقل وحده لا يصور شيئا قابلا لفعله وقوته الشريفة ونوره الساطع فصور لذلك النفس
يصلد

ولكن لم يكن ينبغي ان يكون النفس في ذلك العالم العقلي العالي وحدها لان لا يكون شي قابل الا اثارها
فمن اجل ذلك هبطت الى العالم السفلي ليظهر افعالها وقوتها الكريمه وهذا لازم لكل طبيعة
ان يفعل افاعيلها ويوثر في الشي الذي يكون تحتها وان يكون الشي ينفعل ويقبل الاثار من
الشي الذي يليه علوا وذلك ان الشي الاعلى يوثر في الشي الذي هو اسفل وليس شي من الاشياء
العقليه ولا الطبيعه يقف في اثره ولا يسلك مسلك العقل الا ان يكون الشي اخر الاشياء (الفعل)
ضعيفا لا يكاد فعله يتبين والدليل على ان الاشياء الطبيعيه لا يمكن ان يقف ولا يسلك
مسلك البزر التي يستودع بطن الارض فان البزر ويبدو من مكان لا قدر له ولا وزن (العقل و الموثر)
له كانه شي دهاني ليس بجرم فلا يزال يسلك في مسلك العقل حتى يخرج من ذاته وذلك انه (الفعل)
فعل فعله بصورته فهو كائن في تلك الصوره راجع الى ذاته قوي على ان يفعل مثل
تلك الصوره مرارا كثيرا الا ان فيه الكلمات العاليه الفواعل الا انها لا مفارقه الا انها خفيه
لا يقع تحت ابصارنا فاذا فعل فعله ووقع تحت ابصارنا بانت قوته العظيمه العجيبه التي لم
يكن من الواجب ان تقف في ذاتها ولا يسلك مسالك العقل وما يكون فبالحري ان لا يكون (في مسالك العقل)
من الواجب ان تقف الاشياء العقليه وتحبس قوتها واثارها وتحصرها في ذاتها حصرا
ولا الاشياء تجري مجرى العقل في الافعال دائما الى ان ياتي الشي الذي لا يقوى على قبول اثرها (العقل)
الا قبولا ضعيفا ولا ان يوثر في شي اخر لعلة قبوله اثر الفاعل فان كان هذا هكذا
قلنا ان النفس تفيض قوتها على هذا العالم كله بقوته العاليه الشريفه وليس شي من الاشياء
الجرميه المتحركه وغير المتحركه بعادم القوة النفس ولا يخلو من طبيعتها الخير وانما (الطبايع)
ينال كل جرم من الاجرام من قوتها وخيرها على نحو قوته لقبول تلك القوة وذلك

الخير فنقول ان ما للاثر يوثره النفس انما يوثر في الهيولى لانها اول الاشياء الحسيه فلما كانت اول
الاشياء الحسيه استوجبت ان تنال الخير من النفس اولا وانما اعني بالخير الصوره ثم تنال
بعد ذلك الكل واحد من الاشياء الحسيه من ذلك الخير على نحو قوته لقبول ذلك الخير و
نقول لما قبلت الهيولى الصوره من النفس حدثت الطبيعه ثم صورت الطبيعه وصيرتها
قابله للكون اضطرارا وانما صارت الطبيعه قابله للكون لما حل فيها من القوة النفسانيه
العلل العاليه ثم وقف فعل العقل عند الطبيعه ومبدا الكون فالكون اخر العلل العقليه المصوره
واول العلل المكونه ولم يكن يجب ان تقف العلل الفواعل المصوره للجواهر من قبل ان ياتي
الطبيعه وانما كان ذلك كذلك من اجل العله الاولى التي صيرت الانيات العقليه علل فواعل
مصوره للصور العرضيه الواقعه تحت الكون والفساد فان العالم الحسي انما هو اشاره الى
العالم العقلي والى ما فيه من الجواهر العقليه وتبيان قواها العظيمه وفضائلها الكريمه وخيرها
الذي يغلي غليانا ويفور فورا ونقول ان الاشياء العقليه يلزم الاشياء الحسيه والباري الاول
لا يلزم الاشياء العقليه والحسيه بل هو الممسك لجميع الاشياء غير ان الاشياء العقليه
هي انيات حقيقيه لانها استبدعت من الانيه الاولى بغير توسط والاشياء الحسيه
فهي انيات داثره لانها رسوم الانيات الحقيقيه ومثالها وانما قوامها ودوامها بالكون
والتناسل لكي تبقى ولا تدوم تشبها بالاشياء العقليه الثابتة الدائمه ونقول الطبيعه بين
عقليه وحسيه والنفس اذا كانت في العالم العقلي كانت اشرف وافضل واذا كانت في
العالم السفلي كانت اخس وادنى من اجل الجسم الذي صارت فيه والنفس وان كانت
عقليه ومن العالم العقلي فلا بد لها ان تنال من العالم الحسي شيا وتصير فيه لان

طبيعتها مشاكلة للعالم العقلي والعالم الحسي فلا ينبغي ان يذم النفس ولا يلام على ترك العالم العقلي وكينونتها في هذا العالم لانها موضوعة بين العالمين جميعا وانما صارت النفس على هذه الحال التي ذكرنا لانها وان كانت جوهرا من تلك الجواهر الشريفة الالهية فانها اخر تلك الجواهر واول الجواهر الطبيعية الحسية فلما صارت مجاورة للعالم الطبيعي الحسي لم يكن من الواجب ان تمسك عنه فضائلها ولا تفيضها عليه بل لذلك فاضت عليه قواها وزينته بغاية الزينة وربما نالت من خساسته اذ لم تحذر وتحترز من ان يشوبها شي من حالاتها الدنية المذمومة ونقول انه لما كان من الواجب على النفس ان تفيض قوتها على هذا العالم الحسي وان تزينه لم تكتف بان زينت ظاهره بل صنعت في باطنه فاثرت فيه من القوى والكلمات الفواعل ما يتحير له طالب معرفة الاشياء ويكل عن وصفها النطق عليها والدليل على ان هذا هكذا اعني ان النفس زينت باطن الاجرام اكثر من ظاهرها هو انها ساكنة في باطن الاجرام لا في ظاهرها وتحقيق ذلك انه انما تظهر افاعيلها من داخل لا من خارج وذلك انه ربما راينا النبات وغيرها من الاشياء النامية والحيوانية ليس بظاهرها حسن ولا بهاء فلا تلبث ان تنبعث من داخلها الالوان الحسنة البهية والروائح الطيبة والثمار العجيبة فلولا ان النفس

استنبطت الاجرام الطبيعية واثرت فيها اثارها العجيبة الكثيرة الافاعيل دائما اعني الطبيعة لفسد الجرم سريعا وفني ولم يكن يبقى ولا يثمر كالذي هو عليه الان وذلك ان النفس لما رات بهاء الجرم زينته واثر الطبيعة به ثم افاضت عليه قوتها الشريفة وصيرت فيه كلمات الفواعل لتفعل الافاعيل العجيبة التي بهت

استبطنت

نزلت

تفصل الى الصور ان كانت قد هبطت الى الجرم

كنا ظر اليها فلولا ان النفس تسبطت الجرم فانها على الخروج منه وتخليفه وتخليصها ومصيرها الى عالمها العقلي وتعرف العالمين قادرة فاذا فرقت بين العالمين وبين فضائلهما علمت فضل ذلك العالم علما بالتجربة فتكون قد عرفت الفضائل العالية الشريفة معرفة صحيحة وفضل ذلك العالم على هذا العالم وذلك انه اذا كانت ضعيفة الطبيعة وجربت الشي وعلمته علما بالتجربة فان ذلك مما يزيده بمعرفة الخير علما وبيانا وهو خير من ان يكون تعلم الشي بالعلم فقط لا بالتجربة ونقول كما ان العقل لا يقوى على ان يتوقف في ذاته لما فيه من القوة التامة والنور الفايض لكنه يحتاج الى التحرك والحركة والسلوك اما علوا او سفلا ولا يقوى على ان يسلك علوا فيفيض نوره على ما فوقه لانه ليس فوقه شي مبدع فيفيض عليه نوره لان الذي فوقه انما هو المبدع الاول فمن اجل ذلك سلك سفلا بالناموس المضطر الذي جعل فيه المبدع الاول وافاض نوره وقوته على الاشياء كي تتممه الى ان بلغ النفس فلما بلغها وقف ولم يتعدها لان النفس هي اخر العالم العقلي كما قلنا مرارا فلما هبط العقل الى ان صار الى النفس واثر فيها ما اثر خلى بينها وبين ساير الافاعيل ورجع ادراجه فصعد علوا الى ان بلغ العلة الاولى ووقف هناك ولم يهبط سفلا لانه علم بالتجربة ان المكث هناك والتعلق بالعلة الاولى افضل واكثر افادة من النور والقوة وساير الفضائل كذلك النفس لما كانت ممتلية نورا وقوة وساير الفضائل لم تقدر على التوقف في ذاتها لعلمها بان تلك الفضائل فيها يشوقها الى الفعل فسلكت سفلا ولم تسلك علوا لان العقل لم يكن يحتاج الى شي من فضائلها لانه هو علة فضائلها فلما لم تقو على السلوك علوا سلكت سفلا فافاضت من نورها وفضائلها على

لعلمها ان في

سائرة

كل ما تحتها وملأت هذا العالم نورا وحسنا وبهاء فلما اثرت في هذا العالم السفلي الجسمي ما

اثرت كرت راجعة الى عالمها العقلي وتمسكت به ولزمته وعلمت علما لا شك فيه ان

العالم العقلي اكرم واشرف من العالم الحسي وادامت النظر اليه ولم تشتق الى الرجوع الى

هذا العالم البتة ونقول ان النفس اذا صارت في هذه الاشياء الخسيسة الدنية ووصلت

الى الاشياء الضعيفة القوة القليلة النور وذلك انها لما فعلت في هذا العالم ما فعلت واثرت

فيه الآثار العجيبة لم تر من الواجب ان تخليها فيدثر سريعا لانها رسوم ولو رسم اذا

لم يمده راسمه بالكون اضمحل وفسد وانمحى فلا تتبين جلية فيبطل ولا تتبين حكمة الراسم

وقوته فلما كان هذا هكذا وكانت النفس هي التي اثرت هذه الآثار العجيبة في هذا

العالم احتالت ان تكون هذه الآثار باقية وذلك انها لما رجعت الى عالمها وصارت

فيه ابصرت ذلك البهاء والنور والقوة فاخذت من ذلك النور وتلك القوة والقدرة

الى هذا العالم فايدته بالنور والحياة والقوة فهذه حال النفس وعلى هذا تدبر حال هذا

العالم وتزيينه بتبيين راينا في ذلك وننبه ونخبر به فنقول ان النفس لا تهبط بأسرها

الى هذا العالم السفلي الحسي لا النفس الكلية ولا انفسنا لكنه يبقى منها شيء في العالم العقلي

لا يفارقه لانه لا يمكن ان يكون الشيء يفارق عالمه مفارقة تامة الا بفساده والخروج من

ذاته فالنفس وان كانت هبطت الى هذا العالم فانها متعلقة بعالمها لانه قد يمكن

ان تكون هناك ولا تخلو منها هذا العالم فان قال قائل لم لا نحس بذلك العالم كما

نحس بهذا العالم قلنا لان العالم الحسي غالب علينا وقد امتلأت انفسنا من هذه

الشهوات المذمومة واسماعنا من كثرة ما فيه من الضوضاء والغلط فلا نحس

بذلك العالم العقلي ولا نعلم ما تؤدي النفس الينا منه وانما نقوى على ان نحس بالعالم العقلي

وبما تؤدي الينا النفس منه متى علونا على هذا العالم ورفضنا شهواته الدنية ولم نشتغل

بشيء من احواله فحينئذ نقوى على ان نحس به وبالشيء الهابط علينا منه بتوسط النفس ولا نقدر

ان نحس بالشيء الكائن في بعض اجزاء النفس قبل ان يؤدى ذلك على النفس كلها كالشهوة فانا لا نقوى

على ان نحس بها ما دامت ثابتة في قوة النفس الشهوانية فاذا هي سلكت الى القوة الحسية والى

القوة الفكرية وكذلك هيئة حسناها حسناتها واما قبل ان تصير في هاتين القوتين فانا لا نحس بها

ولو ثبتت هناك زمانا طويلا ونقول ان كل نفس شيئا يتصل بالجرم سفلا وشيء يتصل

بالعقل علوا والنفس الكلية تدبر الجرم الكلي ببعض قوتها بلا تعب ولا نصب لانها لا تدبره

بفكرة كما تدبر انفسنا ابداننا بل انما تدبره تدبيرا عقليا كليا لا فكرة فيه ولا روية

وانما صارت تدبره بلا روية لانه جرم كلي لا اختلاف فيه وجزءه شبيه بكله وليست

مدبرة تدبيرها مزاجات مختلفة ولا اعضاء غير متشابهة فيحتاج الى تدبير مختلف لكنه جزء واحد

متصل متشابه الاعضاء ذو طبيعة واحدة لا اختلاف فيها فاما النفس الجزئية التي في هذه الابدان

الجزئية فانها شريفة ايضا تدبر الابدان تدبيرا شريفا غير انها لا تدبرها الا بتعب

ونصب لانها تدبرها بفكرة وروية وانما صارت تروى وتفكر لان الحس قد شغلها

بالنظر الى الاشياء الحسية واللذات الدنية ودخل عليها الآلام والاحزان بما يرد

عليها من الاشياء الخارجة من الطبيعة فهذه الاشياء تعقلها وتحيلها وتمنعها من

ان تلقي بصرها الى ذاتها والى جزئها الباقي في العالم العقلي وذلك ان الامور الدنية غلبت

عليها كالشهوة المذمومة فرفض امورها كلها لينال برفضها اللذات هذه

العالم الحسي وهي لا تعلم انها قد تباعدت من اللذة التي هي لذة حقا اذ الهاربة الى اللذة الداثرة
التي لا بقاء لها ولا ثبات فان قويت النفس على رفض الحس والاشياء الحسية الداثرة ولم
تمسك بها وبرئت من هذا البدن باهون السعي بغير تعب ونصب وتشبهت بالنفس الكلية
وكانت كهيئتها في السيرة والتدبير وليس بينهما فرق ولا خلاف والله اعلم تم الميمر السابع

بسم الله الرحمن الرحيم الميمر الثامن من كتاب اثولوجيا وفي صفة النار هي مثل صفة الارض ايضا
وذلك ان النار انما هي كلمة ما في الهيولى وكذلك سائر الاشياء الشبيهة بها والنار لم تكن من
تلقاء نفسها بلا فاعل ولا هي من احتكاك الاجسام كما ظن قوم وانما يظهر النار من احتكاك
الاجسام الحسية لان في كل جسم نارا فاذا احتكت الاجسام بعضها ببعض سخنت واذا
سخنت ظهرت النار منها وليست النار منها وليست الهيولى ايضا نارا بالقوة ولا هي
تحدث صورة النار ولكن في الهيولى كلمة فعالة تفعل صورة النار وصورة سائر الاشياء
والهيولى قابلة لذلك الفعل والكلمة التي فيها هي النفس الكلية التي تقوى ان تصور في الهيولى
نارا وسائر الصور السماوية وهذه النفس انما هي حياة النار وكلمتها وكلتاهما شيء واحد اعني
الحياة والكلمة ولذلك قال افلاطن ان في كل جرم من الاجرام المبسوطة نفسا وهي الفاعلة لهذه
النار الواقعة تحت الحس فان كان هذا هكذا قلنا ان الشيء الذي يفعل ههنا النار انما هي
حياة ما نارية وهي النار الخفية فالنار اذن التي فوق هذه النار في العالم الاعلى هي احرى
ان يكون نارا فان كانت نارا حقا فلا محالة انها حية وحياتها ارفع واشرف من
حياة هذه النار لان هذه النار انما هي صنم لتلك النار فقد بان وصح ان النار التي في العالم
الاعلى هي حية وان تلك الحياة هي القائمة بالحياة على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون
القيمة

الماء والهواء هناك اقوى فانهما حيان كما هما في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر
حياة لان تلك الحياة هي التي تفيض على هذين اللذين ههنا الحياة والدليل على ان الاسطقسات
هي ههنا حية الاشياء التي تتولد منها وذلك انه قد يتولد من النار حيوان ومن الماء والهواء
كذلك والحيوان الذي يتولد في الهواء اكثر واخفى من الحيوان الذي يتولد في الماء والحيوان
الذي يتولد في النار اخفى منهما ولا يؤثر فيه الاسطقسات الثلث وكذلك الحيوان الذي يتولد
في الهواء ولا يؤثر فيه الماء والدليل على ذلك الاشياء المتكونة من الرطوبات التي فينا مثل
اللحم وسائر الاعضاء الشبيهة به وذلك ان اللحم انما هو دم جامد واللحم ذو حس والدم الذي
كان منه اللحم لا يحس وكذلك سائر اسطقسات البدن لا يحس والبدن المركب منها يحس
وينفعل فان كان هذا العالم هكذا على ما وصفنا رجعنا الى ما كنا فيه وقلنا ان هذا
العالم الحسي كله انما هو مثال وصنم لذلك العالم العلوي فان كان هذا العالم حيا فبالحري
ان يكون ذلك العالم الاول حيا وان كان هذا العالم تاما كاملا فبالحري ان يكون ذلك
العالم اتم تماما واكمل كمالا لانه هو المفيض على هذا العالم الحياة والقوة والكمال والدوام
فان كان العالم الاعلى تاما في غاية التمام فلا محالة ان هناك الاشياء كلها التي ههنا الا انها
فيه بنوع اعلى واشرف كما قلنا مرارا فثمة سماء ذات حياة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التي
في هذه السماء غير انها انور واكمل وليس بينها افتراق كما ترى ههنا وذلك انها ليست
جسمانية وهناك ارض ليست ذات سباخ لكنها حية عامرة وفيها الحيوان كلها
الطبيعية الارضية التي ههنا وفيها نبات مغروس في الحياة وفيها بحار وانهار جارية
وما يجري جريا حيوانيا ومنها الحيوان المائية كلها وهناك هواء وفيه حيوان

هوائية من جهة شبيهة بذلك الهواء والاشياء التى هناك كلها حية وكيف لا يكون حية
وهى فى عالم الحيوة المحض لا يشوبها الموت البتة وطبايع الحيوان التى هناك مثل طبايع
هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى واشرف من هذه الطبيعة لانها عقلية
ليست حيوانية البتة فمن انكر قولنا وما الحاجة الى ان يكون فى العالم الاعلى حيوان وسماء وسائر
الاشياء التى ذكرنا قلنا ان العالم الاعلى هو الحى التام الذى فيه جميع الاشياء لانه ابدع من
المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لان
الاشياء التى هناك مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلى وتفور وجرى حيوة تلك كلها
الاشياء انما تنبع من عين واحد لا كانها حرارة واحدة او ريح واحد فقط بل كلها
كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم ونقول انك تجد فى تلك الكيفية الواحدة
طعم الحلاوة والشراب وطعم ساير الاشياء ذوات الطعوم وقواها وساير الاشياء الطيبة
الروايح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاكوان الواقعة تحت اللمس وجميع الاشياء
الواقعة تحت السمع اى اللحون كلها واصناف الايقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت الحس وهى
كلها موجودة فى كيفية واحدة مبسوطة على ما وصفنا لان تلك الكيفية حيوانية عقلية
تسع جميع الكيفيات التى وصفنا ولا تضيق عن شىء منها من غير ان يختلط بعضها ببعض
ويفسد بعضها بعضا بل كلها فيه محفوظة كان كل واحد منها قائم على حدته والاشياء
التى هناك وان كانت مبسوطة فانك لا تجد شيئا منها الا وهو موشى بكثرة الصفات موشى له
التى فيه من غير ان يعظم او يربو كما يعظم الاشياء الجسمانية ويربو والعقل الذى هناك
ليس بمبسوط كانه شىء واحد لا شىء فيه ولا النفس التى هناك مبسوطة على نحو

الصفة بل العقل والنفس وساير الاشياء التى هناك مبسوطة موشاة بجميع الصفات الملائمة لكل واحد
وانما يكون الشى موشى بالصفات وهو مبسوط اذا كان من الاوايل الاولى اعنى الحيوانية العقلية
البسيطة ولم يكن من الاوايل الثوانى اى الحسية المركبة اعنى بذلك ان العقل الاول الذى من الاوايل
الاخيرة واحد مبسوط اى ذو قوة واحدة واما العقل الاول الذى من الاوايل فكثير اى ذو قوة الاولى
والعلة فى ذلك ان كل شىء قريب من العلة الاولى كانت فاعيله ابين واكثر وكلما بعد عنها كان
اقل واضعف وذلك ان العقل يتحرك دائما بحركات مستوية تشبه بعضها بعضا وعلى حالة
واحدة وليس يتفرد العقل بواحدة من حركاته بل هو جميع حركاته وحركته الجزئية ايضا ليست
بواحدة لكنها كثيرة ايضا الا انه كلما قربت الحركة من الشى الاخير قل حتى يكون شيئا واحدا
مبسوطا ذا قوة واحدة والحركات التى بين اول حركة العقل واخر حركته كل واحد منها
فى جميع الحركات التى تحتها واما الحركة الاخيرة فكانها خط ما اى جرم صلب متشابه الاجزاء
لا اختلاف فيها وحركة العقل الاخيرة ليس فيها فضيلة وذلك انه ليست فيها قوة اخرى كثيرة
يهيجها الى ان يفعل حيوة فليس بينها وبين الشى الذى لا فعل له اختلاف وهذه الحركة
اعنى حركة العقل الاخيرة ليست حيوة تجمع اشياء كثيرة لكنها حيوة واقعة على شى واحد
فلذلك صارت شخصية واقعة تحت الحس ولذلك صار الشى الشخصى ليس هو كله حيوة
وينبغى ان يكون الشى اذا كان عقليا ان يكون كله حيوة والا لم يكن فيه شى ليس بحى ونقول
ان حركات العقل هى جواهر وليس جوهر من الجواهر التى بعد العقل الا وهو من فعل العقل
وانما يفعل العقل الجواهر بحركاته لانه اول فعل الفاعل الاول الحق فلذلك صار له
من القوة ما ليس لغيره والعقل يتحرك فى الجواهر تبع للحركات وانما يتحرك الحق فى

يتبع

مضار الحيوة ولا يخرج من ذلك المضمار وهذا الموضع انما هو موضع للعقل وحده وليس هذا
الموضع بمبسوط كانه بسيط ساذج كانه مبسوط موشى والعقل دائم الحركة فيه لا
يسكن وان سكن لم يفعل البتة فانه ان لم يفعل لم يكن عقلا البتة ولا يمكن ان لا يفعل العقل
وفعله انما هو حركته فحركته عقلية وحركة ساير الجواهر متممة لجميع الجواهر ولكل جوهر وكل
حيوة انما هو من حركات العقل فجوهر العقل حافظ لجميع الجواهر التي تحته وحيوة العقل
حيوة حافظة لكل حيوة تحتها وكل سالك هناك عقلا كان او حيوة فانه يسلك في
مسلك حيوة ومروجه اشيا حية وكما ان السالك في هذه الارض انما يسلك في مسالك
ارضية والاشياء التي تمر بها انما هي ارضية كلها وان كان ذلك كثيرا مختلفا كذلك من سلك
من هذه الارض الحيوانية انما يسلك في مسالك الحيوة والاشياء التي تمر بها هي حيوة ايضا
والحي سالك في تلك الارض الحيوانية وانما يسلك ضروبا من طرق الحيوة طرقا بعد طرق
غير انه وان سلك ضروب تلك الطرق فانما يسلكها الى ان ياتي اخرها من غير ان
يفارق اولها خلاف ما يكون ههنا في العالم السفلي فان السالك ههنا اذا صار في موضع
اخر من هذه الطريق الارضي فارق اوله وجميع اجزاء ذلك الطريق وانما يكون في اخره فقط
اعني في الموضع الذي هو فيه واما السالك في ارض الحيوة فانه يسلك الى اقصى تلك الارض
بغير مفارقة منه لاولها ويكون في اخرها واولها وما بين ذلك في حال واحدة فانه واما
السالك في تلك الارض فلم يسلك فيها مسلكا سوا لكان في بعض تلك الارض اكثر سلوكا
وفي بعضها اقل ولكان في بعضها دون بعض لم يسلك السالك في تلك الارض عقلا كان
او حيوة عقلا بالفعل وحيوة بالفعل لكنه يكون عقلا او حيوة بالقوة فيكون ناقصا

وانما تحت الكون والفساد فاما العقل والحي اللذان بالفعل فهما في كل معقول وكل حيوة سوا
فان كان هذا هكذا قلنا ان الاشياء كلها من العقل والعقل هو الاشياء فاذا كان العقل
كانت الاشياء واذا لم يكن الاشياء لم يكن العقل وانما صار العقل هو جميع الاشياء لان فيه
صفات جميع الاشياء وليس فيه صفة الا وهي تفعل شيا مما يليق بها وذلك انه ليس في
العقل شي الا وهو مطابق لكون شي اخر فان قال قائل ان صفات العقل انما هي للشي الاخر
وليست بجاوزه البتة قلنا ان صيرت العقل على هذه الحال كنت قد قصدت به صيرته
جوهرا دنيا خسيسا ارضيا اذ صار لا يجاوز ذاته فصارت صفاته كتمامه فقط ولا يكون
شي يفرق بين العقل وبين الحس وهذا شنيع محال ان يكون هو والحس شيا واحدا وقد نقدر
ان نمثل قولنا هذا بامثال عقلية فنعلم كيف العقل وانه لا يرضى ان يكون واحدا مفردا
ولا يكون شي اخر واحد كوحدانيته واي المثال تريد ان تمثله به تصور الكلمة ام الانساني ام
الحيواني فانك ان وجدت هذه كلها واحدا ولا واحدا علمت ان كل واحد منها وان كان
واحدا فانه موشى باشيا كثيرة مختلفة واما الكلمة اللفاعلة التي في الهيولى للشي فهي وان كانت
واحدة فانها مختلفة الصفات اقول انها تصير الشي الواحد كثيرا مثل الوجه فانها
وان كانت جثة واحدة فان الكلمة التي فيها تصير بعض الوجه عينا وبعضها انفا وبعضها
فما والانف ايضا وان كان واحدا فانه ليس بواحد محض لكنه مركب من اشياء كثيرة من عروق
وعصب وغضروف والعروق ايضا وان كانت واحدة فانها مركبة من عناصر البدن
الاربعة كاللحم وما يشبهه واللحم ايضا وان كان واحدا فانه مركب ايضا من اشيا اخر
وهلم يكون على هذه الصفة الى ان يبلغ الاوايل الهيولى والصورة التي هي بسيطة

الاولى

وبعدها تلك يكون العقل واحدا ولا واحدا غير انه يكون هذه الصفة اعلى واشرف و
افضل من الصفة الجسمانية التى ذكرنا انفا فلذلك العقل واحد وهو كثير وليس هو كثيرا كا
بل هو كثير لان فيه كلمة تقوى على ان تفعل اشياء كثيرة وهو ذو شكل واحد غير
ان شكله شكل عقلى والعقل انما يكون محدودا بشكله ومن ذلك الشكل تنبعث جميع
الاشكال الباطنة والظاهرة ومن تلك الكلمة تنبعث القوى وكذلك كلها تحت العقل وليست
قسمة العقل مثل قسمة الجسم وذلك ان قسمة الجسم يكون بخطا مستويا الى خارج واما
قسمة العقل فانها تكون الى داخل دائما اى فى داخل الاشياء واقول ان فى العقل
جميع العقول والحيوان وذلك انها ينقسم فيه والقسمة فى العقل ليس بان الاشياء
قائمة هناك فيه كلا ان الاشياء ركبت فيه لكنه فاعل الاشياء غير انه يفعلها
بعد شى وبترتيب وطفس واما الفاعل الاول فانه فعل الاشياء كلها التى فعلها بغير توسط
معا وفى دفعة واحدة . ونقول انه كان العقل جميع الاشياء التى تحته كذلك فى الحى الكلى
طبايع الحيوان وفى كل واحد من الحيوان انفس حيوانات كثيرة لانها اقل واضعف من
الحيوان الذى هو اعلى ولا يزال الحيوان تقل فى الحى الذى يليه الى ان ياتى الى الحيوان
الصغير الضعيف القوة فتقف هناك فيكون ذلك الحى الذى وقعت فيه قوة
الحى الكلى متخصصا وهذه القسمة قسمة ليست مختلفة واقول ان الحيوان وان كان
بعضها فى بعض وكلها واحدة فانها ليست بمختلطة فيها لانه ليس فيها الا المحبة التى
انها فى كامل المحبة التى ذكروا انها فى العالم الحسى فانها واحدة من الاوايل التى تولف
بين الاشياء الا انها بما قهرتها الغلبة فتفرق ما الفت وجمعت واما

المحبة الحقيقية وهى العقلية فتفرق لجميع الاشياء كلها العقلية والحيوانية جميعا عقليا وتصيرها
واحدة عقلية فلا تفرق ابدا لانه ليس هناك غلبة تغلب تلك المحبة لان ذلك العالم
كله باسره محبة محضة ليس فيه اختلاف بتة ولا تضاد وانما الاختلاف والتضاد فى هذا
العالم فلذلك ربما قويت الغلبة على المحبة فتفرق الاشياء التى جمعت المحبة فاما العالم
الاعلى فانما هو محبة فقط وحيوة تنبعث منها كل حيوة كما قلنا ذلك مرارا وايتلاف لا
يفترق كما بينا انفا وهذا باب فى حد المحبة الحقيقية ونقول الفعل افضل من القوة
فى هذا العالم واما فى العالم الاعلى فالقوة افضل من الفعل وذلك ان القوى التى فى
الجواهر العقلية لا تحتاج الى الفعل من شى الى شى واخر غيرها لانها تامة كاملة بها تدرك
الاشياء الروحانية كادراك البصر الاشياء الحسية والقوة هناك كالبصر هاهنا واما
فى العالم الحسى فانها تحتاج الى ان تخرج الى الفعل والى ان تدرك الاشياء المحسوسة وتعلم
ان تلك القشور الجواهر التى لها فى هذا العالم وذلك انها لم تقدر على ان تقبل الجواهر
الاشياء دون انها الحال بحرز القشور فاحتاجت فى ذلك الى الفعل فاما اذا كانت
الجواهر مجردة والقوى مكشوفة فقد اكتفت القوة بنفسها ولم تحتج فى ادراك الجواهر
الى الفعل فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان النفس اذا كانت فى المكان العقلى فانها
ترى ذواتها والاشياء التى هناك بقوتها لان الاشياء التى هناك بسيطة والبسيط
يدركه البسيط مثله واذا كانت فى هذا المكان الحسى لم تنل ما هناك الا بتعب شديد
لكثرة القشور التى البسها التعب فكرة والفكر مركب والمركب لا يدرك الاشياء البسيطة لكنه
ادراكها فالنفس اذا صارت فى هذا العالم الحسى لم تنل ما فى العالم العقلى الا بفعل

تستفيد ههنا الا بقوتها فلذلك لا تدرك الاشياء التي كانت تراها في العالم العقلي لان
الفعل يستغرق القوة في العالم الحسي ويمنعها من ادراك ما كانت تدركه فان قال قائل
ان النفس اذا ادركت الشيء بالقوة ثم ادركته بالفعل كان ذلك اثبت واقوى لان الفعل انما
هو تمام قلنا اجل اذا كانت النفس تدرك الشيء بقبول اثره فان القوة تكون حسا كانها
تقبل رسم اثر الشيء والفعل ابهم ذلك الاثر فيكون الفعل مبهما والقوة فاما اذا
كان النفس تدرك الشيء من غير ان تقبل اثره فالقوة مكتفية بنفسها في ادراك الشيء
فاذا كانت مكتفية بنفسها ثم اتاها آت دخل عليها ما اضر بها ذلك الاثر وافسدها
لا سيما اذا كان دخلا فيها ولم يكن من جنسها فان قال قائل اذا كان هذا هكذا فقد فسدت
قوة النفس التي بها كانت تدرك الاشياء العقلية ادراكا صحيحا اذ كانت لا تدركها الا
بالفعل لان الفعل مفسد القوة قلنا لم تفسد القوة لكنها تحتبس في النفس عند دخول
الفعل عليها فقط والدليل على ذلك ان النفس اذا تركت استعمال الفكر في الاشياء العقلية
لم تحتج الى التفكر في ادراك ذلك العالم رجعت تلك القوة اليها بل نهضت لانها لم
تفارق النفس وترى النفس الاشياء التي كانت تراها قبل ان تصير في هذا العالم من
غير ان تحتاج الى روية وتفكر واذا لم تحتج الى الروية لم تحتج الى الفعل لان الفعل ضرب
من ضروب الروية وذلك ان الفعل اما ان يكون في الشيء المروي واما ان يكون في الشيء الطبيعي
فاما القوة ثابتة فانما تكون في الجواهر التي تقع على الاشياء وقوعا صحيحا بغير روية
ولا فكرة وذلك انها تعاين الاشياء عيانا فان قال قائل ان النفس اذا كانت في هذا
العالم فكيف تعلم الاشياء التي في العالم العقلي وكيف تذكرها بالقوة التي كانت

يعلمها وهي في ذلك العالم ام بالفعل ام بغير تلك القوة فان كانت تعلمها بتلك القوة
لزم من ذلك ان تدرك الاشياء العقلية ههنا كادراكها هناك وهنا مع لانها
هناك مجردة محضة وهي ههنا مشوبة بالبدن وان كانت النفس تدرك الاشياء التي
ههنا بالفعل لا بالفعل غير القوة فلا محالة انها تدرك الاشياء العقلية بغير قوتها التي
بها هناك لان كل مدرك لا يدرك شيئا من الاشياء الا بقوته الغريزية التي لا يفارقها
الشيء الا بفساده قلنا ان النفس تعلم الاشياء العالية العقلية ههنا بالقوة التي كانت
تعلمها وهي هناك غير انها لما صارت في البدن احتاجت الى شيء اخر تنال به الاشياء
التي كانت تنالها مجردة فاظهرت القوة الفعل وصيرته عاملا لان النفس كانت تكتفي
بقوتها في العالم الاعلى ولم تكن تحتاج الى الفعل فلما صارت ههنا احتاجت الى الفعل
ولم تكتف بقوتها في الجواهر المجسمة فان الفعل هو الذي يتمم ويأتي بها الى الغاية
فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان النفس ولذلك ترى النفس الاشياء العقلية وهي
هناك وهي ههنا وهو قوتها وفعلها انما هو نهوض تلك القوة وذلك انها اشتاقت
الى النظر الى ذلك العالم نهضت قوتها واستعملتها لما غير الاستعمال التي كانت
تستعملها وهي هناك لانها كانت تدرك الاشياء هناك بلا سعي ولا تدركها
ههنا الا بتعب ومشقة وانما تنهض تلك القوة في خواص الناس ومن كان من اهل
السعادة وبهذه القوة ترى النفس الاشياء الشريفة العالية التي كانت هناك وههنا
فاذا انهضت قوة النفس ورات ذلك العالم نطقت عليه ووصفته بتامل
لا بافكار ولا بقول فباي شيء تحتاج الى ان تأخذ او البلة من شيء اخر لا ركنها

التي في ذلك العالم هي الاوايل وليس من ورائها اوايل اخر فمن اجل ذلك صار القول عليها
واحدا كانت في العالم الاعلى ام في العالم السفلي فصارت النفس ترى ما ههنا بالقوة
التي كانت هناك غير انها تحتاج الى ان تنهض قوتها ولا حاجة بها الى ذلك اذا كانت قوا هاد هي
هناك وانما اعني بالنهوض ان النفس اذا ارادت علم العالم العقلي رفضت قوتها من هذا رفعت
العالم السفلي وذلك بمنزلة رجل صعد الجبل فالقى بصره علوا او سفلا فراى من الاشيا
ما لا يمكن غيره يراه ممن لم يصعد ذلك الموضع كذلك النفس اذا رفعت قوتها الى العالم
العقلي رات اشيا لا يراها احد ممن لم يفعل كما فعلت وقوتها هي بصرها الذي
يبصر به ما هناك في اي المكانين كانت غير انها اذا كانت في العالم العقلي لم تحتج الى
ان ترفع بصرها فوق وهذا الارتفاع هو فعلها الذي تنال به ما هناك اذا كانت
في هذا العالم واذا ارتفعت قوة النفس في هذا العالم السفلي فانها ترتفع اولا الى السماء
ثم من السماء الى فوق السماء لان النفس اذا صارت كالاشيا السمائية ذكرتها وعلمت انها فان كان هذا هكذا فلنا ان نكرر انا ... السماء
هي التي تعرفت قبل ان تصير في العالم السفلي فليس الا ان يعجب ان تكون النفس اذا تعرفت
صارت في السماء وقفت هناك ان تذكر حال الاشيا التي رات وفعلت في العالم وقفت
السفلي بان تذكر الاشيا السماوية لانها ثابتة قائمة تلك الاجرام والاشكال الاول
لم تتغير ولم تستحل عن اجرامها واشكالها فان قال قائل فلو ان الاشكال السمائية
تغيرت ولم تبق على حالها الاول اترى النفس اذا راتها اثبتت معرفتها ام لا قلنا اثبتت
نعم تعرفها من قبل هيأتها وخاصة افاعيلها وليس في ذلك عجب ان تبطل اثار الشي
وتبقى هيأته فان كان السماء ذات منطق كبعض الاولين قالوا فبالحرى

ان تكون النفس تعرفها وان تغيرت حالها فان قال قائل اذا انحدرت النفس من العالم العقلي
وصارت في الاجرام السماوية فكيف تقدر ان تتوهم ذلك العالم وتذكره ولم تكن ذات ذكر
بعد قبل ان تنحدر اليه قلنا ان النفس تستفيد الذكر اذا صارت في السماء من العالم العقلي
وان كانت ذات ذكر لكنها قلما تحتاج الى الذكر ما دامت في السماء لانها لم تصر بعد في ابدان هي وحدة
كثيرة مختلفة ولا مرت عليها الاكوان التي لا تكون الا بزمان كثيرة فتنسى ما في العالم العقلي
النسيان كله ولذلك تكتفي بالذكر اليسير حتى تذكر ما في العالم العقلي فان قال قائل
ان كان طول الزمان والاكوان الكثيرة بها تكون للنفس من كثرة الذكر فلا محالة ان كثرة الاكوان
وطول الزمان ينسي الذكر وذلك انها اذا اختلفت الاكوان على النفس دائما نسيت ما كان فيه اتفقت
من قبل ان تدخل في الكون ولا تذكر شيئا بعد ما من الحالة الاولى التي كانت فيها وتخلو لها تخلو ها هنا
في الحركة الدائمة عقلا فتكون النفس لا تذكر البتة شيئا واذا لم تذكر لم تقدر على ان تتوهم
عالمها العقلي واذا لم تتوهمه لم تحرص على ان تتميز فتكون كالنفس البهيمية وهذا قبيح نمرر
جدا قلنا ان النفس وان كانت انحدرت من العلو الى السفل فليس باضطرار ان تتحد بالنفس
الكلية علوا وتحولت سفلا دائما بل تحول الى الامكان ما ثم تقف هناك واذا نسيت الكون
فليس من الواجب ان تسلك في كل كون الى ان تبلغ اخر الاكوان بل تنتهي الى بعض الاكوان
وتقف هناك فلا تبرح وتحرص على الخروج منه علوا حتى تصير فوق كل كون كانت فيه من
الحالة الاولى ونقول بقول مختصر ان النفس المنتقلة من مكان الى مكان المستحيلة من كون الى كون
هي ذات ذكر لان الذكر انما هو للاشيا الماضية التي قد فرغ من كونها فلذلك صار للقائل الاوضية
ههنا مساغ ان نقول ان النفس ذات ذكر فاما الانفس الثابتة في مكان واحد فلا تغيب هناك

عنها شى مما فى ذلك المكان ونريد ان نفحص عن نفس الشمس والقمر وغيرهما من ساير الكواكب هل هى

ذوات ذكر فنفحص اولا عن نفس الكل هل تذكر شيا ام تخفى عنها الفحص عن نفس المشترى هل — كنفس الكل لانه يجرى عليه

تذكر شيا غير انا اذا فحصنا عن ذلك لم نجد بدا من الفحص عن اذهان انفس الكواكب و

فكرها ما هى وكيف هى وذلك بعد ان نكون قد وجدنا انها ذات اذهان فنبدا فنقول ان — ذكرها

كانت الكواكب لا تحتاج الى شى مما نحتاج اليه فى هذا العالم السفلى الارضى فانها لا تطلبه

ايضا وان كانت لا تطلب شيا مما نطلبه فى العالم الارضى فانها لا تحتاج اليه ايضا فان كانت

لا تحتاج الى شى ولا تطلبه فانها لا تحتاج الى ان تستفيد علما لم تكن تعلمه اولا فما حاجتها

الى الفكر والمقاييس والاذهان انما تكون من اجل علم ما نستفيده بها وقد قلنا انه لا حاجة

لها الى علم تستفيده مما تحتها ولا تحتاج فى تدبيرها الى الامور الارضية كما تحتاج النفس

الى حيل وفكر لانها انما تدبر العالم الارضى بنوع اخر لا بحيل ولا فكر ولا روية بل بالقوة

التى جعل فيها المبدع المدبر الاول عز شانه فان قال قائل ان الكواكب ترى العالم فوقها

وتحس الاله عز شانه فلا بد ان تذكرها قد راته واحسته فتكون ذوات ذكر قلنا انها

ترى العالم العقلى وتحس الباري جل ثناؤه دائما فما دامت ترى ذلك العالم فليس تحتاج

الى الذكر لانه هو بين يديها تراه عيانا فلا يغيب عنها فان قال قائل فان كفت عن النظر — بين يديها

الى ذلك العالم افليس تحتاج الى ان تذكره فتكون ذات ذكر ايضا قلنا اذا كان الشى

على نوع من الانواع او على حال من الحالات ثم كف عن ذلك النوع وبطل عن الحال

الاولى كان قابلا اثارا والكواكب لا تقبل الاثار فلما كانت لا تقبل الاثار فانها لا تكف

عن النظر الى ذلك العالم فان قال قائل افتذكر انفس الكواكب انها رات بالامس

الارض

الارض كلها او منذ شهر او منذ سنة وانها كانت بالامس حية ومنذ شهر ومنذ سنة فانها لا

تمنع من ان تذكر ذلك اولا تذكر فان كانت لا تذكر ذلك فلا محالة انها ليست ذات ذكر قلنا انها تعلم

انها تدور على الارض وانها حية دائمة والشى الدائم هو ابدا على حال واحدة لا ينتقل فاما الامس

ومنذ شهر ومنذ سنة وما اشبه ذلك فانه من حيز السلوك والحركة هى التى تجعل منذ امس — والحركة

ومنذ شهر ومنذ سنة فاما الشى بعينه فواحد لا امس فيه ولا غيره بل هو ابدا والحركة هى

كى تقسم الايام فتصيرها امس ومنذ شهر وسنة وانما هى بمنزلة رجل عمد الى اثر القدم الواحد

وقسمه الى اجزاء كثيرة فكذلك حركة الفلك والكواكب فانما هى واحدة من انفسها ونحن

نقسمها فنصيرها كثيرة ونجعل عدد الايام وكثرة عددها فانما نعلو فان اليوم فيه — وذلك ان الليل يتلو النهار فاذا كان كذلك جرت الايام جزئية

واحد وليست هناك ايام لان ما هناك نهار كله لا يتلوه ليل لكن هناك ابعاد

مختلفة لا تشبه بعضها بعضا وفلك البروج لا تشبه ساير الافلاك فلا بد لنفس الكواكب

اذا صارت فى بعض الابعاد وفى بعض البروج انها جازت ذلك البعد وخرجت من ذلك — ان يقول لكم

البرج وصارت فى هذا البرج فان قال قائل ان الكواكب قد ترى الناس من العلو فكيف

تقلبهم فى العالم السفلى وكيف ينتقلون من شى الى شى وكيف تستحيل الارض بعضها

الى بعض فان كانت ترى ذلك فلا بد ان تذكر الناس الماضين والامور التى قد سلفت — الماضين

والعزو التى قد خلت فان كانت تذكر ذلك فلا محالة انها ذات ذكر قلنا ليس من

الاضطرار ان يكون الانسان يذكر ما قد يرى ولا ان يستودع لوهمه مثل الاشياء

العرضية المحضة التى انما عرفها وعقلها بالهوى ليشدد ظهورها للحس وبيانها — الارضية

هذه الاشياء لواقعة تحت الحس وقوعا مرسلا فلا ينبغى ان يدع علم الحس

الجزئي الا ان يكون في عالم الجزئي تدبير لكل مرسلة وعلم الجزئي داخل في عالم الكل ولذلك
على ذلك اشياء كثيرة اول ذلك انه ليس من الواجب ان يكون ما يراه الانسان بعينه ان
يحفظه كما قلنا آنفا وذلك انه اذا كان الشيء المنظور اليه واحدا لا اختلاف فيه لم يحتج
الى حفظه وكذلك اذا احس الحس الشيء بلا عناية من الحس فانما يقبل اثره من غير
ان تقبل النفس ذلك الاثر فتصيره داخل لكنه اي في الوهم ولذلك فانه اذا لم يصيره في الوهم
فلا احد يعلم انما تفعل حاجتها اليه وبما لم تستلذه واما تفعل منفعته واذا كان الشيء المنظور
اليه على هذه الحال لم تجذبه النفس اليها ولم تصيره في الوهم ولم تذكره لانها لم تحتج اليه وهو
حاضر بين يديه فكيف تحتاج اليه اذا مضى فقد بان ان الاشياء العرضية المحضة الاعرضية
ليس من الاضطرار ان يحملها النفس في الوهم فان لج احد فقال انه لا بد للنفس من ان تصير
الشيء الذي وقع تحت الحس في الوهم ايضا قلنا انه وان صيرته النفس في الوهم فانها لم تصيره
هناك ليلزم الوهم او يحفظه وذلك ان الحس وان كان قد ادرك ذلك الشيء لم يحس
الا رسمه واثره والدليل على ذلك انا نحن قائلون انا اذا مضينا في الهواء قدما لم
نعلم اي جزء من اجزائه انفرج لنا اولا واي جزء انفرج لنا ثانيا الا ان لا نتعمد معرفة
ذلك واما ان لا نقدر عليه فلا نحفظ ذلك الانفراج ولا نتوهمه لانا لا نحتاج اليه ولا
ننتفع بعلمه فاذا لم نتوهمه ولم نحفظه لم نذكره ولو انا قوينا على المضي في الهواء دون الارض
لما علمنا الفراسخ ولا في اي فرسخ نحن ولا كم فرسخ سرنا وايضا لو كنا اذا احتجنا الى الحركة لم عرفنا
نحتج الى آلة وقاتلة الى الحركة واذا علمنا اعمالنا ولم نضفها الى الزمان فنقول انا عملنا
هذا الشيء في شهر او في سنة لما ذكرنا شهرا ولا سنة ولا زمانا ما دون زمان ولكانت

النفس

النفس تكتفي بمعرفة الشيء المعلول انه معلول فقط واما اذا كان الشيء الفاعل يفعل شيئا واحدا
دائما لم يحتج الى حفظ ذلك الشيء ولا ان يذكره لانه كان واحدا لا يتبدل فان كان هذا هكذا
وكانت الكواكب انما تتحرك لتفعل افعالها لا لتسلك ابعاد البروج ولم يكن غرضها ولا
فعلها ان ترى الاشياء التي تمر بها ولا كم مرت به منها وكم تمر بها في تلك الابعاد لغرض لا
يتعده فلا محتاج اذن حركتها الا امر اخر تريده عظيم شريف فلذلك صارت تسلك تلك الابعاد
سلوكا دائما ونقول ان المبادي الاول لما كان هو الفاعل التام للفضيلة هو فضيلة اتم الفاضلة
واكمل من جميع ذوي الفضايل اذ هو سبب فضيلة كل ذي فضيلة الذين هم دونه وكان هو كاملة
علتهم وهم معلولون كان الواجب ان يكون هو الذي يفيض اولا الحيوة والفضيلة على الاشياء
كلها التي هي دونه وهي معلولة ويفيض عليها على درجاتها ومراتبها فما كان منها اكثر
قبولا احرى ان يقرب منه ويكون القابل الاول بشرف جوهره وحسن بهائه وثباته
لذلك ولتوسطه بين المبادي وساير المعلولات اذ يجعل هذا الشيء الشريف الفاضل
الجوهر اول من يقبل ما يفيض عليه من الحيوة والفضايل ويكون هو الذي يفيض بعد
ذلك على ما دونه ما قد قبل من المبادي ويكون هو الذي يفيض بعد ذلك على ما دونه
قبوله الحيوة والفضايل المفاضة عليه من المبادي دائما وافراغه وفيضه على ما دونه دائما
الا انه اذا كان هو القابل الاول وفي درجته العليا القريبة من المبادي سبحانه وتعالى
كان الواجب ان يكون هو اتم وافضل من جميع ما تحته القريبة من المبادي وشرف جوهره و
حسن قبوله الفضيلة والحيوة ولذلك صار بحيث كان تمثال الاول الذي
فيه تظهر فضايل المبادي سبحانه واليه تفيض الفضايل الكريمة ولذلك يحب

اظهر فيه

ان نفيض منه اعني من العقل على النفس فانها مثال من العقل للعقل كما ان المنطق الظاهر انما
هو منطق العقل وفعلها كله انما هو بمعرفة العقل والحيوة التي يفيضها على الاشياء انما [كلها]
هي من العقل باسره والعقل والنفس هما بمنزلة النار والحرارة اما العقل الكلي فكالنار والنفس
كالحرارة المنبثة من النار على الشيء القريب غير انه ان كان العقل والنفس انما هو بمنزلة النار والحرارة
فان الحرارة انما تسيل من النار سيلانا وتسلك سلوكا الى ان تاتي الى الشيء القابل لها وتكون
فيه واما العقل فانه ثبت من غير ان تسيل منه قوة من قواه ونقول ان النفس عقلية اذا [تثبت في النفس / يثبت]
صارت من العقل غير انها وان كانت عقلية فان عقلها لن يكون الا بالفكر والروية لانه [لانه]
عقل مستفاد فلاجل ذلك صارت تفكر وتروي لان عقلها ناقص والعقل هو متمم
لها كالابن والاب فان الاب هو المربي للابن المتمم له فالعقل هو الذي يتمم النفس لانه
هو الذي ولدها ونقول ان شخص النفس انما هو من العقل والمنطق لكان بالعقل انما [بالفعل]
هو للعقل لا للشيء الواقع تحت البصر وذلك ان النفس اذا رجعت الى ذاتها ونظرت
الى العقل كان كل فعلها منسوبا الى العقل وينبغي ان لا نضيف فعلا من الافاعيل الى
النفس العقلية الا الافاعيل التي تفعل النفس فعلا عقليا الا الافاعيل التي [للنفس]
وهي افاعيلها الذاتية المذمومة الشريفة واما الافاعيل الدنية المذمومة فلا ينبغي ان
ينسب الى النفس العقلية بل تنسب الى النفس البهيمية لانها اثار واقعة على هذه النفس
لا على النفس العقلية ثم نقول ان النفس الشريفة بالعقل تزيدها شرفا لانه ابوها وغير مفارق
لها ولانه لا وسط بينهما بل النفس تلو العقل وهي قابلة لصورته لانه بمنزلة الهيولى للعقل
ونقول ان هيولى العقل شريفة جدا لانها بسيطة عقلية غير ان العقل اشد

نفسانية

منها انبساطا وهو محيط بها ونقول ان هيولى النفس شريفة جدا لانها بسيطة عقلية نفسانية
غير ان النفس اشد انبساطا منها وهي محيطة بها ومؤثرة فيها الاثار العجيبة بمعرفة العقل [بمعونة]
فلذلك صارت اشرف واكرم من الهيولى لانها تحيط بها وتصور فيها الصور العجيبة
والدليل على ذلك العالم الحسي فان من رآه لم يلبث ان يكثر تعجبه ولا سيما اذا رأى عظمه [منه فيه]
وحسنه وشرفه وحركته المتصلة الدائمة السائرة التي فيها الظاهر منها والخفي والارواح
الساكنة في هذا العالم من الحيوان والهواء والنبات وساير الاشياء كلها فاذا رأى هذه
الاشياء الحسية التي في هذا العالم السفلي الحسي فليرتق بعقله الى العالم العقلي الاعلى
الحق الذي انما هذا العالم مثال له وليلق بصره عليه فانه سيرى الاشياء كلها التي
رآها في هذا العالم غير انه يراها عقلية دائمة متصلة ذوات فضائل وحيوة نقية ليس يشوبها شيء
من الادناس ويرى هناك العقل الشريف قيما عليها ومدبرا لها بالحكمة التي لا توصف [عليها]
بالقوة التي جعل فيها مبدع العالمين ويرى هناك الاشياء ممتلئة عقلا وحكمة وليس [جمعاء]
هناك هزؤ ولا لعب لان الجد المحض هناك انما هو من اجل النور الفايض عليها ولان كل
واحد منهم يحرص على الترقي الى درجة صاحبه وان يدنو من النور الاول الفايض على ذلك
العالم فلذلك العالم محيط بالاشياء كلها الدائمة التي لا تموت ومحيط بجميع العقول والانفس
كلها وذلك العالم ساكن دائم السكون لانه في غاية الاتقان والحسن ولا يحتاج الى الحركة بان
ينتقل من حال الى حال ولو اراد الحركة والانتقال لم يقدر على ذلك لان الاشياء كلها فيه
وليس شيء منها خارجا منه فينتقل اليه وذلك العالم لا يطلب النماء والزيادة لانه تام
في غاية التمام والكمال وانما صار العالم الاعلى تاما كاملا لانه لا شيء فيه لا يحيط به

علما فاذا اعقل شيئا فانما يعقله من غير ان يطلبه او يروّي فيه لكنه يعقله بانه فيه ومن اجل
ان شرفه ليس بمستفاد ولا عرض لانه دائم الشرف فلذلك صار فضايله دائمة تجري معه
لا مع الزمان والزمان انما يتشبه بالدهر والديمومة فاذا اردت ان تعرف ذلك العالم
الشريف والاشياء التي فيه الشريفة الكريمة الدائمة فكل بصرك وجد النظر اليها والق
بصرك على النفس واجمعها ولا تقف فتعرف فضايلها فاذا اجريت معها فخلف بعض ما
واقبل على بعض ما في النفس اشياء شتى منها العقل والحس فالزم العقل لان الحس انما
يعلم الا فراد من الاشياء مثل سقراطيس وبقراطيس والحس لا يقوى الا على نيل
الاشياء الجزئية فقط فاما العقل فانه يعرف الانسان المرسل ما هو والفرس المرسل ما
هو وانما يعرف ذلك لانه ينال الاشياء الكلية بقياس بتوسط المقدمات فاما هناك
العالم الاعلى فانه يرى الكليات عيانا لانها جواهر ثابتة قائمة دائمة والجواهر التي
في ذلك العالم العالي الشريف كلها قائمة ثابتة في شيء واحد منها وانما هي قائمة فقط و
القيام هنا دائم ابدا لا زمان ماض ولا ات وذلك ان الاتي هناك حاضر والماضي موجود
لان الاشياء التي هناك دائمة على حال تامة لا تتغير ولا تستحيل وانما هي الحال التي تجب
ان تكون عليها فلا تزول فكل واحد من الاشياء التي في ذلك العالم هو عقل وانية ايضا
والعقل والانية هناك لا يفترقان وذلك ان العقل انما هو عقل لانه يعقل الانية والانية
انما هي انية لانها تعقل من العقل والعلة التي من اجلها يعقل العقل ويعقل الانية الاخرى غيرهما
وهي العلة المبدعة للعقل والعقل والانية ابدعا معا فمن اجل ذلك لا يفارق احدهما الاخر غير انه
ان كان العقل والانية اثنين فانهما عقل وانية معا وعاقل ومعقول معا لانه لا يمكن ان

يكون

يكون العقل عاقلا ان لم تكن الغيرية موجودة اي انه لم يكن شيء لكن هو موجود فان كان هذا هكذا
عندنا فقلنا ان الاوايل انما هي العقل والانية والغيرية والهوهوية فينبغي ان يضاف اليها
الحركة والسكون اما الحركة فلان العقل انما يعقل بحركة واما السكون فلان العقل وان كان
يعقل بحركة فانه لا يتغير ولا يستحيل من حال الى حال واما الغيرية فمن اجل العاقل والمعقول
فانه ان دفع رافع الغيرية عن العقل صار واحدا محضا فيلزم الصمت ولا يعقل شيئا وينبغي
ان يكون الاشيا المعقولة مضافة الى الاشياء العاقلة واما الهوهوية فمن اجل ان العقل
المعقول من غير ان يخرج عن حاله ولا يتغير بل عقل المعقول وهو هو بعينه في ساير حالاته
وايضا فان الشيء الذي يضم الجواهر العقلية هو الهوية والفرقان الذي يفرق تلك الجواهر هو الغيرية
والعقل الذي هو السيد يوجد في النفس كثيرا اذا النفس متصلة به الا ان يتعدى حدودها
وتريد مفارقتها فاذا فارقته كان ذلك هو موتها وفسادها فاذا اتصلت به حتى يصير
كانهما شيء واحد حييت بحيوة دائمة وسرت سرورا لا يفارقها فان سال سائل فقال
من صير العقل على هذه الحال التي من شرفه هذا التشريف قلنا الذي ابدعه وهو الواحد الحق
المحض المبسوط المحيط بجميع الاشياء البسيطة التي هو قبل كل كثرة وهو علة انية الشيء
وكثرته وهو فاعل العدد وليس العدد اول الاشياء كما ظن اناس لان الواحد قبل الاثنين
والاثنان بعد الواحد وانما كان الاثنان من الواحد وكانا محدودين وكان الواحد غير محدود
لان الاثنين من الواحد ونقول ان الاثنين محدودة عند الواحد وهما عند انفسهما غير
محدودين فاذا قبلا الحد صارا عددا غير انه محدود كالجواهر اعني انه جوهر فان
كان هذا هكذا كانت النفس عددا ايضا لان الاشياء الاول العالية ليست بجثث

ولا عظم لها بل هي روحانية وليس من حيز الجثث ولا اقدار وان كانت الجثث والاشياء
ذوات الاقدار الغليظة اخيرا الى ان يحس الحس انها الانيات وليست بجثث ولا ذوات
اقدار الاشياء الحقيقية مثل البذور والنبات فان الشي الشريف الكريم الذي في البذور
والنبات ليست بالرطوبة الظاهرة الواقعة تحت البصر لكنه الشي الخفي الذي لا يقع تحت البصر
وهو كلمة العقلية العدد الجوهري الذي فيه ونقول ان كل ذو اثنين الذين في ذلك العالم
الاعلى انما هو العقل والكلمات الفواعل المحضة غير ان الاثنين ليس العدد ان اذا اشيا
الى ذاتهما فاما العدد الكائن منهما ومن الواحد فانهما هو صورة كل واحد من تلك الاشياء
كان الاشياء كلها تصورت فيه اعني في العقل لان العقل هو الاثنان والعقل يتصور
من الواحد بنوع غير النوع الذي يتصوره به من ذاته وانما يشبه الصور التي يصورها
العقل في ذاته البصر الكائن بالعقل وذلك ان الواحد صور في الانية الاولى المبتدعة
العقل فتحرك العقل المعقول بالعقل لان العقل انما هو كالبصر الذي يبصر بالعقل
وكلاهما شي واحد فنريد ان نفحص عن العقل وكيف هو وكيف ابتدع وكيف ابدعه المبدع
وصيره مبصرا اذ انما هذه الاشياء واشباهها مما تضطر النفس ان تعلمها ولا يفوتها
منها شي وتشتاق ايضا الى ان تعلم الشي الذي قد اكثر فيه الحكماء الاولون القول
واضطربوا فيه وكيف صار الواحد المحض الذي لا كثرة فيه بنوع من الانواع علة ابداع الاشياء
الكثيرة من غير ان يخرج من وحدانيته ولا يتكثر بل اشتدت وحدانيته عند ابداع
الكثيرة لو اضفنا الاشياء كلها الى شي واحد لا كثرة فيه ولو قلنا ذلك فنحن مطلقون
هذه المسئلة ومثبتوها غير انا نبتدي فنتضرع الى الله ونسأله العون والتوفيق

يظن الحس انها انيات و
ليس بانيات ولا يدل على
ان الاشياء العالية [illegible]

العدد والاثنين الذي

والواحد [illegible]

بالفعل

بالفعل

وانما

لايضاح ذلك والمسالة بالقول فقط ولا نرفع الينا ايدينا الداثرة فقط لكنا نبتهل اليه
بعقولنا ونبسط انفسنا ونمدها اليه ونتضرع اليه ونطلبه طلبا ملحا ولا نمل فانا اذا
فعلنا ذلك انار عقولنا بنوره الساطع ونفى عنا الجهالة التي تعلقت بنا من هذه الا
ذوات اعلى ما سألناه من المعونة على ذلك فبهذا النوع فقط يقوى على اطلاع في هذه المسئلة
وينمي الواحد الحق التفاضل يحدث فيض الخيرات والفضائل على من طلبها حقا فنحن مبتدون
وقائلون من اراد ان يعلم كيف ابدع الواحد الحق الاشياء الكثيرة فليلق بصره على الواحد
الحق فقط وليخلف الاشياء كلها خارجا منه وليرجع الى ذاته وليقف هنالك فانه سيرى
بعقله الواحد الحق ساكنا وقفا فاعلا على الاشياء كلها العقلية منها والحسية ويرى
ساير الاشياء كلها كانها اصنام مثبتة مائلة اليه فبهذا النوع صارت الاشياء تتحرك
اليه اعني انه يكون لكل متحرك شي ما يتحرك اليه والا لم يكن متحركا البتة وانما يتحرك
المتحرك شوقا الى الشي الذي كان منه لانه انما يريد نيله والتشبه به فمن اجل ذلك
يلقي بصره عليه فيكون ذلك علة حركته اضطرارا وينبغي لك ان تنفي عن وهمك كل كون
بزمان اذ كنت انما تريد ان تعلم كيف ابدعت الانيات الحقيقية الدائمة الشريفة من المبدع الاول
لانه انما كونت منه بغير زمان وانما ابدعت ابداعا وفعلت فعلا ليس بينها وبين المبدع
الفاعل متوسط البتة فكيف يكون كونها بزمان وهي علة الزمان والاكوان الزمانية ونظامها
وشرفها فعلة الزمان لا تكون تحت الزمان بل تكون بنوع اعلى وارفع كنحو الظل من ذي الظل
وما اكثر العجائب التي تراه سادة النجوم والانفس في ذلك العالم الاعلى الذي كونت
منه ولذلك صار ذلك العالم من اولها الى اخرها الا ان ماهنالك بنوع خ

ينتهي

كيف ابدع الواحد [illegible] الاشياء الكثيرة

غالبا

ليس بين الانيات الدائمة وبين المبدع متوسط

محيطا بجميع الاشياء التي في هذا العالم
وهذه الصورة في ذلك العالم

اعلى واشرف ولست اعني به الصورة الدنية الكائنة في هذا العالم من العفونة التي في ذلك العالم
ولا على انها بل الصورة الطبيعية اعني انه انما يمكن ان يكون ما ههنا من معادن بنوع اكرم واشرف
ونرجع الى ما كنا فيه فنقول ان المشتري اذا راى هذه الصورة العقلية النفيسة الصافية
نال من حسنها وضوئها على قدر قوته وكل من كان ايضا منا عاشقا لذلك العالم الحسن كما
عشق المشتري وراى حسن ذلك العالم بما فيه من الصور الحسنة البهية فاستفاد
من ذلك الحسن واستنار من ذلك النور لان ذلك العالم الشريف ينير كل من نظر اليه
لانه يفيض عليه من حسنه ومن نوره حتى يصيرهم كانهم هو في الحسن والبهاء والنور و
كان الرجل الذي يرتقي موضعا عاليا شامخا ثم يطلع على ارض حمراء نيرة فيلقي بصره عليها
ويطيل النظر اليها يمتلي من ذلك اللون الاحمر الناصع الساطع فيتشبه حينئذ بلون تلك
الارض وبهائها كذلك من القى بصره على ذلك العالم الاعلى ونظر الى ذلك اللون الحسن
النير واطال نظره اليه افاده ذلك اللون والحسن فيتشبه به فيصير كانه هو في الحسن
والبهاء غير ان اللون هناك انما هو حسن الصورة ونورها بل الصورة هي كلها حسن
باطنها وظاهرها وذلك ان اللون الحسن ليس هو غير الصورة ولا محمول عليها لكنه
ما لم يكن الناظر يراها كلها باطنها وظاهرها ظن الناظر ان ظاهرها هو اللون النير
الحسن فقط فاما الذي يولي تلك الصورة كمالها ويسلك في كليتها فانه يرى تلك
الصورة الوانا نيرة صافية ساطعة عالية في الحسن الا انه لا يرى تلك الصورة
منفصلة داخلة وخارجة لكنه يراها كلها باسرها معا لنفاذ بصره فيها ولن يقدر
الناظر اذا كان حسيا ان ينظر الى تلك الصورة نظرا كليا في باطنها وظاهرها معا

تنقية

حسيا

لا

لانه انما ينظر اليها وهو خارج منها لانها واقعة تحت الحس ولذلك لا يقدر الحسي ان
ينظر اليها كنه منظرها للعلة التي ذكرنا انفا فاذا اردت ان تنظر الى تلك الصورة فارجع
الى نفسك وكن كانك نفس بلا جسم ثم انظر الى تلك الصورة كانها شيء واحد لا اختلاف
فيها فانك متى فعلت ذلك رايت الصور باسرها رؤية عقلية واستلات من حسنها
وبهائها وكما انك اذا اردت ان تنظر الى بعض سادة النجوم فانما تلقي بصرك عليه القاء
كليا كانك تنظر الى الجملة وظاهره لتنظر الى نوره وحسنه بنظر عال كذلك فافعل اذا
اردت ان تنظر الى تلك الصورة الشريفة الصافية البهية فانك ان قويت ان تراها
رؤية لا نقصان فيها ولا تفصيل قويت ان تنظر الى حسنها وبهائها فاذا لم يقدر احد
ان ينظر الى ذلك الضوء العالي فليلق بصره على سادة النجوم وليحرص ان يراه رؤية
مستقصاة فانه سيرى فيه بعض حسن ذلك العالم لانه على انه مثال وصنم له فانا
امتلات من حسن ذلك السيد النير صار في الحسن والبهاء كانهما شيء واحد وان
بقي على حالة متوحدا به ولم ينفصل ذاته منه صار هو وسيده النير فاذا امتلا من حسن
ذلك السيد النير صار في الحسن والبهاء كانه متحد به ليكونا كانهما شيء واحد وان
بقي على حالته متعززا بذاته وفصل ذاته عنه لم يكن هو وذلك السيد شيئا واحدا وذلك
انه يكسوه من بهائه وحسنه فيكون كانه هو في البهاء والحسن فاذا كان كذلك راى
هو والسيد من ذلك العالم واحدا وكلما اراد ان يراه قوي عليه من اجل اتحاده مع ذلك
السيد ومعونة السيد له فان هو ترك ذلك السيد بعد القائه بصره عليه ونيله من نوره
وحسنه ورجع الى ذاته افترق ذلك التوحد وصار اثنين على ما كانا عليه قبل ان يتحدا

غير انه اذا انتهى الانسان وصار صافيا نقيا ولم يتدنس بادناس الجسم قدر ان يرجع
الى ذلك السيد الذي فارقه فيتوحد معه انما غير ان الانسان يزلج في رجوعه وذلك انه
يعلم انه اذا توحد مع السيد يكان كالشي الواحد لم يخف عليه شي مما تحته من فناء العالم
السفلي فلذلك اذا القى المرء الفاضل بصره على بعض السادة التي في السما واطال النظر اليها
امتلأ من نوره وحسنه وصار معه كانه شي واحد خلف الحس من ورائه لئلا يرجع الى
العالم السفلي فيفارق ذلك السيد ويعلم ذلك الحس والنظر الى البهاء الاعلى
فيلزمه لذلك لزوما شديدا حتى انه اذا نظر اليه كان معه كانه شي واحد ليس هو غيره
فان اشتاق ان ينظر اليه كانه شي غيره نفضه والقاه عنه بعيدا فينبغي المرء الفاضل
المشتاق الى النظر الى العالم الاعلى اذا اصطلح مع بعض سادة النجوم ان يكون على الصفة التي
وصفنا وان يحرص دائما على ان يرى العالم الاعلى الذي فوق ذلك السيد الذي معه
فان رؤية ذلك العالم افضل واعلى من رؤية عالم السماء ويحرص ان يصير فيه فانه ان صار
فيه رجع وقد صار حسنا بهيا ساطع اللون للنور الذي نال من ثمة ولا يقدر احد ان يكون
في حيز الحسن والخير ان يرد من نظر اليه فان اراد احد ان يصير في العالم العقلي فليراه
كانه شي واحد معه لا غيره فانه ان فعل ذلك وحل فيه قبل من انواره لذلك العالم حسنه وضوءه
فيكون هو نيرا مضيئا حسنا كانه هو وينبغي ان يعلم ان البصر انما ينال الاشياء الخارجة
منها ولا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو هو فتحس ح وتعرفها معرفة صحيحة على نحو
قوته كذلك المرء العقلي اذا القى بصره على الاشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو هو شيئا
واحدا الا ان البصر يقع على خارج الاشياء والعقل على باطن الاشياء ولذلك

الزلج السرعة
المشي وكل سريع زلج
زلج محمد اللعه
اذا القى المرء العاقل بصره على بعض السادة التي في السماء واطال النظر اليها امتلأ من نوره

الحسن والخير ان يرد من نظر

يكون توحده معها بوجوه فيكون مع بعضها اشد واقوى من توحد الحس بالمحسوسات وبصر
كلما اطال النظر الى الشي المحسوس اضر به المحسوس حتى يصير خارجا من الحس ان لا يحس
شيئا فاما البصر العقلي فيكون خلاف ذلك اعني انه كلما اطال النظر الى المعقول كان
اكثر لمعرفته واجدر ان يكون عقلا وينبغي ان يعلم ان معرفة الحواس تكون بالشرور والالام
اكثر ما يكون بالعلم وذلك انا نبائد نوعنا الشرور والالام لما اخل عليه مثل السقم فاذا
دخلت فعلت ذلك لم تثبت معرفتها الشديدة الوجع الذي يعرض منه فلذلك لا يعرف فيها
الحواس معرفة صحيحة وانما الصحة فانها تكون في الحواس كونا ملايما لها وهو تلبيها
فلذلك لا يعرفها الحواس معرفة صحيحة وذلك ان الصحة ترتبت في الجثث وتلبثت معها
وتلزمها بانها ملايمة لها فتتحد بها فلا يعرفها الحاس معرفته بمحسوسها فاما السقم فغريب من
الحس غير ملايم له ولا الاشياء الغريبة البعيدة مثالا تحس بها المعرفة بل يحس بها الحس الوجع
فاما الاشياء الذاتية الملايمة لنا فانا نحس بها بحس المعرفة لا بحس الوجع فاذا كنا على
هذه الحال عرفنا الاشياء الحسية الذاتية التي فينا معرفة صحيحة بالحس ولا ننال منها
الاشياء العقلية نيلا صحيحا فان كان هذا على ما وصفنا وكان الحس انما يعلم الاثار
الغريبة لما يدخل عليه من الالم وان كانت من جنسه فبالحرى ان يجهل الاشياء العقلية فانها
غريبة بعيدة منا جدا فلذلك اذا اردنا ان ندرك شيئا عقليا بائنا من الهيولى اشتد
ذلك علينا وظننا انا لا ندركه ولذلك نفكر وننظر في الامور العقلية الان العارض
من الحس فان الحس يقول انا لم ار الشي العقلي ونصدق انه لم يره ولا يرى شيئا من
العقليات ابدا فالشي الذي يقر بالعقليات هو العقل فانه ان انكر الاشياء العقلية

تلبثت
بجهد
كلايمة
كملايمة ويجهل الاثار
الاثر

انكر ذاته ايضا وذلك ان العقل اذا ما صير نفسه جسما واخرجها من حيز المعقول واراد
ان يرى العقليات ببصر الاجسام ولم يمكنه ان ينظر الى العالم العقلي وقد قلنا كيف
تقدر ان ترى الاشياء العقلية وكيف تقدر ان لا تراها وهو انه اذا اصير نفسه غير جسماني
العقلية لم يمكنه ان يراها واذا اصير نفسه منها راها وعرفها معرفة صحيحة فان قال قائل
فاذا راى العقل العالم وعرفه فما الذي يخبرنا عنه نقول انه يخبرنا انه راى فعل البارى الذى
عز سلطانه وهو العالم العقلي الذي هو علته ولان ذلك العالم فيه جميع الاشياء بلا تعب ولا
نصب ولا حد يدخل عليه وانه لتذ بالاشياء ولكن تولدت منه فيمسكها عنده ليفرح بنورها
وبحسن الاشياء لكن ولدها غير ان المشتري وحده اول من ظهر خارجا من ذلك العالم
وهو صنم لبعض الاشياء التي في ذلك العالم ولم يخرج المشتري من ذلك العالم باطلا
وانما خرج ليكون به عالم اخر حسن نير واقع تحت الكون لانه صنم ومثال لذلك الحسن
وليس من الواجب ان يكون مثال حسن او صنم حسن ولا الحسن المحض ولا الجوهر الحسن
بموجودين وذلك ان الصنم يتشبه بالشيء المتقدم الذي هو صنم له وفي هذا العالم حيوة
وجوهر وحسن لانه صنم العالم السماوي وهو دائم باق بالكون ما دام مثاله قائما وذلك
ان كل طبيعة هي مثال وصنم لما فوقها ويدوم ما دام الشيء الذي هي صنم له باقيا و
لهذه العلة اخطا من قال ان العالم العقلي يفسد ويبيد وذلك لان مبدعه ثابت
قائم لا يبيد ولا يزول فاذا كان مبدع العقل على هذه الحال لم يفترق ولا يبيد العقل
بل يبقى بقاء دائما الا ان يريد مبدعها ان يردها الى الحال الاولى اعني ان يبيدها
وهذا غير ممكن لانه انما ابدع المبدع الاول العقل بلا روية وفكر بل بنوع اخر من

الابداع

الابداع وذلك لانه ابدعها بانه نور فما دام ذلك النور مظلا عليها فانها تبقى وتدوم ولا تبيد ولا
تفنى والنور الاول الذي هو الانية فقط دائم لم يزل ولا يزال وانما استعملنا هذه الاسماء في ذلك
النور الاول لما اضطررنا ان نجعلها دلائل فنتبع ونقول ان الانية الاولى وهو النور الاول
نور الانوار وهو نور لا نهاية له ولا ينفد ولا يزال نيرا ويضيء العالم العقلي دائما فلذلك صار
العالم العقلي لا ينفد ولا يبيد ولما صار العالم العقلي دائما صير فيه من يشاهد هذا العالم و ونشاهد
اعني بالفرع العالم السماوي ولا سيما سادة ذلك العالم فانه لو لم يكن مدائم لذلك العالم
لم يدبر هذا العالم فان ترك طلب النور الذي فوقه فيشتغل بتدبير هذا العالم لم يتيسر له
فصار مدبر العالم العقلي النور الاول ومدبر العالم السماوي العالم العقلي ومدبر العالم الحسي
العالم السماوي وهذه المدبرات كلها انما تقوى بالمدبر الاول وهو الذي يمدها بقوة التدبير
والسياسة فاما العالم العقلي فيدبره الانية الاولى وهو المبدع الاول ومدبر العالم السماوي
العالم العقلي الا ان المبدع الاول عظيم القوة لا تتناهى غاية في الحسن فلذلك صار العالم العقلي
حسنا فانه نور الحسن وهو الذي انار من الضياء حسنا ونورا ثم صارت النفس حسنة غير ان العقل
احسن منها لان النفس انما هي صنم للعقل الا انها اذا القت بصرها الى العالم العقلي ازدادت
حسنا ونحن مثبتون قولنا وقائلون ان نفس العالم السماوي حسنة فان بعض حسنها على الجرم
والجرم يفيض حسنها على هذا العالم الحسي والا فمن اين هذا الحسن فانه لا يمكن ان يكون هذا
الحسن من الدم وسائر الاخلاط كما قلنا فيما سلف فالنفس دائمة الحسن ما دامت تلقي بصرها
على العقل فانها تستفيد منه الحسن فاذا حادت ببصرها عنه نقص نورها وكذلك
نحن نكون حسانا تامين ما دمنا نرى انفسنا ونعرفها ونبقى على طبيعتنا فاذا لم

نرا نفسنا ولم نعرفها وا نقلنا الى طبيعة الحس صرنا قباحا فقد بان وصح من الحجج التى ذكرنا
حسن كمال العقلى بقول مستقصى على نحو قوتنا وبلغ طاقتنا ولله الحمد تم الميمر الثامن
بسم الله الرحمن الرحيم الميمر التاسع من كتاب اثولوجيا فى النفس الناطقة وانها لا تموت انا نريد ان نعلم هل
الانسان باسره كله واقع تحت الفساد والفناء ام بعضه يبيد ويفنى ويفسد وبعضه يبقى
ويدوم هنا لبعض هو ما هو ونحن اذا اردنا ان نعلم ذلك علما صحيحا فلنفحص فحصا طبيعيا كما
نحن واصفون فنقول ان الانسان ليس هو شيئا مبسوطا ساذجا لكنه مركب من نفس
وجسم والنفس غير الجسم والجسم اما ان يكون بمنزلة الة النفس واما ان يكون متصلا بها
بنوع اخر من الانواع غير انه باى نوع الاتصال كان فانه ينقسم الانسان بقسمين وهو
نفس وجسم ولكل واحد من هذين القسمين طبيعة غير طبيعة الاخر والجسم مركب غير مبسوط
المركب قد ينحل ويتفرق الى الاشياء التى تركب منها فالجسم اذن يتفرق وينحل ولا يبقى
قد يشهد العيان بذلك وذلك ان البصر يرى كيف يذوب الجسم ويزول ويفسد بانواع يزول
كثيرة من الفساد ويرى كيف يفسد بعض الاجسام بعضا وكيف يبيد بعضها البعض
وكيف يغير بعضها بعضا ولا سيما اذا لم يكن النفس التى هى الكريمة الحسية موجودة فيها من بعضها
فى الاجسام وذلك انه اذا بقى الجرم وحيدا وليست فيه النفس لم يقدر على البقاء
ولا ان يكون واحدا متصلا لانه ينحل ويتفرق فى الصورة والهيولى وانما يتفرق فيهما لانه منهما
مركب فانما ينحل الجسم ويتفرق ولا يبقى متصلا على حال واحد لمفارقة النفس لان النفس هى
التى تلزم الجسد لئلا ينحل ويتفرق وانما صارت تلزمه لانها هى التى ركبته من هيولى وصورة
فاذا فارقته لم يلبث ان تفرق الى الاشياء التى منها ركب ونقول ان للاجسام عظم

بانها اجسام فمن اجل ذلك انقسمت وتركبت وتجزئت اجزاء صغارا وهذا نوع من انواع الفساد
فان كان هذا على ما وصفنا وكان الجسم جزءا من اجزاء الانسان وكان واقعا تحت الفساد
فلا محالة ان الانسان كله باسره ليس بواقع تحت الفساد بل انما يقع تحت الفساد جزء من اجزائه
فقط والجزء الواقع تحت الفساد هو الالة وانما صارت الالة تفسد ولا تبقى لان الالة انما يراد
لحاجة ما والحاجة انما تكون زمانا ومن طبيعة الالة ان تفسد ولا تبقى وذلك لان صاحب
الحاجة الذى يستعمل الالة لحاجة ما اذا فرغ من حاجته التى من اجلها استعمل الالة رفض الالة و
تركها فاذا رفضها ولم يتعهدها انسلت ولم تبق على حالتها فاما النفس فانها ثابتة قائمة على
حالة واحدة لا تفسد ولا تبيد وبها صار الانسان هو ما هو وهو الشىء الحق الذى لا كذب
فيه اذا اضيف الى الجسم وحاجة النفس الى الجسم كحاجة الصورة الى الهيولى وكحاجة الصانع
الى الاداة فالانسان اذن هو النفس لانه بالنفس يكون هو ما هو وبها صار ثابتا دائما دائما
بالجسم صار فانيا فاسدا وذلك لان كل جرم مركب وكل مركب واقع تحت الانحلال والفساد
فكل جرم اذن منحل واقع تحت الفساد فان قال قائل ان النفس واقعة تحت الفساد لانها
جسم من الاجسام غير انها جسم لطيف رقيق قلنا له ينبغى ان نفحص عن ذلك ونعلم هل
النفس جسم او ليست بجسم فنقول ان كانت النفس جسما من الاجسام فلا محالة انها تتفرق
وتنحل فالى اى الاشياء تنحل فان ذلك مما ينبغى ان نعلمه فنقول ان كانت الحيوة حاضرة
للنفس اضطرارا لا تفارقها ولا ينافيها وكانت النفس جسما فلا محالة ان كل جسم من يباينها
الاجسام حيوة لا تفارقه بان يكون دائما فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان
كانت النفس جسما وكان الجسم مركبا فانه لا محالة يلزم ان يكون النفس مركبة اما من جرمين

فاما من اجرام كثيرة وان يكون لكل جرم منها حيوة غريزية لا يفارقه ولما ان يكون لبعضها حيوة
غريزية ولا حيوة لبعضها واما ان لا يكون لشيء منها حيوة غريزية البتة فان كان لكل جسم
منها حيوة غريزية فذلك الجسم هو كنفس حقا فنسال عن ذلك الجسم ايضا فنقول هل هو
مركب من اجسام كثيرة ونصفه بالصفة التي وصفنا بها النفس وهذا الى ما لا نهاية له وما لا نهاية له
فليس بمعلوم مفهوم فان قال قائل ان النفس جسم مركب من الاجسام الاولى المبسوطة التي ليس من ورائها
جسم اخر فلا يلزمنا ان نقول ان الاجسام مركبة من اجسام وتلك الاجسام من اجسام
اخر وهذا الى ما لا نهاية له لانا قد جعلنا الاجسام الاولى ليس من ورائها اجسام اخر
قلنا ان كانت النفس جسما ما وذلك الجسم مركب من الاجسام الاولى وكانت الاجسام الاولى
ذات حيوة دائمة غير مفارقة فاي الاجسام ذو حيوة دائمة غير مفارقة فانه لا يستطيع قائل ان
يقول انه النار او الهواء او الارض او الماء لان هذه ليست ذوات انفس قلنا ان القيت
الاجرام المبسوطة ذوات انفس حية فالحيوة في تلك الانفس عرض وليست بغريزية وذلك
لانها لو كانت غريزية فيها لما استحالت ولا تغيرت كما ان الاجرام السماوية لا تتغير ولا
تستحيل لانها ذوات انفس حية ليست مستفادة من شيء اخر بل هي التي تفيد سائر
الاجسام الحيوة فنقول انه ليس من وراء هذه الاجسام المبسوطة اسطقسات
هي الاجرام القصوى قلنا انهم وان ذكروا ان من وراء هذه الاجرام اجراما اخر اشد منها
انبساطا وهي اسطقسات هذه الاجرام فانهم لم يذكروا انها ذوات انفس ولا ان لها
حيوة فان كانت الاجرام الاول المبسوطة لا انفس لها ولا حيوة فكيف يمكن ان يكون الاجرام
المركبة منها ذات نفس وحيوة وهذا ممتنع محال ان تكون الاجرام التي لا انفس

لها

لها ولا حيوة لها اذا اجتمعت واختلطت حدثت منها حيوة كما تحدث من بعض الاشياء
العقلية فان قال قائل ان الاجرام الاول المبسوطة ليست بذوات انفس ولا حيوة وانما تكون
ذوات انفس وحيوة اذا امتزج بعضها ببعض ونفذ بعضها في بعض قلنا ان كان المزاج هو
علة ان تكون هذه الاجسام ذوات انفس وحيوة فلا محالة ان للمزاج علة وهي التي تمزج
بعض الاجرام ببعض وتنفذ بعضها في بعض فان كان امتزاج الاجرام لا يكون الا لعلة ما
فتلك العلة هي مكان النفس ونقول انه لو كان امتزاج بعض الاجرام ببعض علة تصيير الاجرام
ذوات انفس وحيوة لما بقي جرم ذو نفس الا الاجرام المركبة فقط وليس ذلك كذلك
بل الاجرام المبسوطة كلها ذوات انفس وحيوة وليس يوجد جرم من الاجرام في العالم مركبا
كان او مبسوطا الا وهو ذو نفس وحيوة وانما صار ذلك كذلك لان الكلمة الفاعلة التي في النفس انما
هي مصورة هيولى الاجرام ولما صورت الهيولى فعلت منها الجسم والدليل على ذلك انه لا
يكون كلمة فعالة في هذا العالم الا من قبل النفس وذلك ان النفس لما صورت الهيولى وحدث
منها الاجرام المبسوطة افادتها كلمة فعالة طبيعية والكلمة الطبيعية الفاعلة انما هي من قبل النفس
وليس جرم من الاجرام مبسوطا كان او مركبا الا وفيه كلمة فعالة فليس اذن جرم من الاجرام مبسوطا
كان او مركبا الا وهو ذو نفس وحيوة فان قال قائل ليس الامر كذلك وليست الاجرام المبسوطة
ذوات انفس ولا حيوة بل الاجرام التي لا تنقسم بعضها الى بعض اذا اتصلت واتحدت
حدثت عن اتصالها واتحادها النفس قلنا هذا باطل غير ممكن وذلك لان الاجرام التي لا تنقسم
كلها على حال واحدة وهيئة واحدة اعني انه ليس منها يحس بالاثار ولا يقبله فان
كانت هذه الاجرام لا تحس بالاثار ولا تقبلها فكيف يمكن ان تتصل بعضها ببعض

بعضها ببعض لم
بقا ادا

جرم لم

او يتحد والانفصال والاتحاد اثر من الاثار لو اقعة على الاجسام التي لا تتجزى والنفس ايضا
يحس الاثار لو اقعة على الاجسام التي لا تتجزى لشي لا تنفصل وتحس الاثار لو اقعة على الجسم و
نقول انه لا تحدث من اتصال الاجسام التي لا تتجزى حيثا البته فكيف يمكن ان يحدث
النفس من اتصال الاجسام واجتماعها هذا امر ممتنع ونقول ان الجرم المبسوط مركب من هيولى
وصورة ولا يمكن لقائل ان يقول ان الجرم ذو نفس من قبل الهيولى لان الهيولى لا كيفية
لها وانما يكون الجرم ذا نفس وحيوة من تلقاء الصورة لان الجرم بالنفس يكون ذا طقس
وشرح الطقس والشرح من حيز النفس لانه لا بد للطقس من ان يكون به طقس
فان كان هذا هكذا سالنا ما هذه الصورة فان قالوا انها جوهر ما قلنا انكم
للتموا على احد جزئي المركب ولم يدلونا على المركب كله باسره فيكون احد جزئي الجسم
هو النفس فيبطل قولكم ان اتصال الاجسام انما هو علة لحيوة الاجسام واجتماع بعضها الى بعض
فان قالوا ان الصورة انما هي اثر الهيولى وليس بجوهر في هذا الاثر حدثت النفس والحيوة
في الهيولى قلنا ابطل قولكم وذلك ان الهيولى ليس يقدر ان تصور نفسها ولا ان تحدث
النفس في ذاتها فان كانت الهيولى لا تصور نفسها ولا تحدث النفس في ذاتها فلا
محالة ان الذي تصور الهيولى اخر غيرها هو الذي جعلها ذات حيوة ونفس وحيوة و
جعل ساير الاجسام ايضا فهو شيء خارج من كل طبيعة جرمية هيولانية ونقول انه
لا يمكن ان يكون جرم من الاجسام ثابتا قائما مبسوطا كان او مركبا اذا كانت القوة
النفسانية غير موجودة فيه وذلك لان من طبيعة الجرم السيلان والفنا فلو
كان العالم كله جرما لا نفس فيه ولا حيوة له لبادت الاشياء وهلكت

ذلك

ذلك ايضا لو كان بعض الاجسام هو النفس وكانت النفس جرمية كما ظن اناس لمثلها مثل
ساير الاجسام التي لا نفس لها ولا حيوة لان الاجسام كلها بانها اجسام انما هي من هيولى
واحدة فان كانت الاجسام هيولانية وكانت النفس جرما من الاجسام فلا محالة ان الاجسام
ذات النفس تنتقض وتنحل وتصير الى الهيولى لان هيولى الاجسام كلها واحدة منها ركبت
واليها تنحل فان كان هذا هكذا وكانت النفس جرما ومن حيز الاجسام كانت منتقضة
سيالة لا محالة لانها تسيل سيلان الاجسام وتنقض الى الهيولى فاذا انتقضت الاجسام
كلها وقف الكون لانه يصير الاشياء كلها الى الهيولى فاذا ادت الاشياء كلها الى
الهيولى ولم يكن للصورة مصور يصورها هو علتها بطل الكون فاذا بطل الكون بطل هذا
العالم ايضا اذا كان جرميا محضا وهذا امر لا نه لا يبطل العالم باسره ليبطلون كله فان
قال قائل انا لا نجعل العالم باسره جرما فقط لكنا نجعله ذا نفس وحيوة بالاسم فقط
قلنا اما الاسم فلا عبرة فاما المعنى فانكم قد نفيتم عنه النفس والحيوة وذلك انكم
جعلتم النفس من حيز الاجسام فان كانت النفس جرما وكان كل جرم منتقضا سيالا
واقعا تحت الكون والفساد فلا محالة ان النفس تنقض وتنحل وتفسد ايضا فيكون العالم كله
واقعا تحت الكون والفساد وهذا امر كما بينا ذلك مرارا لكيف يمكن ان يكون النفس جرما لطيفا وكل جرم
سايل غليظا كان ام لطيفا كالهواء والريح فانه لا يكون جرم من الاجسام الطف ولا ارق منها
وليس في الاجسام المبسوطة والمركبة جرم هو اكثر سيلانا منهما ولا اسرع انفشاشا وليس
ينبغي للنفس ان تكون على هذه الحالة والا كانت ارذل وادنى من الاجسام الغليظة الكثيفة
وليس كذلك بل النفس اشرف وافضل من كل جرم غليظا كان ام لطيفا كشرف

متقضية
سيالة
للهيولى
متقضيا

لعلة وفضلها على المعلول ونقول ان كل جرم غليظا كان ام لطيفا فانه ليس بعلة لوحدانيته
ولا لاتصاله بل النفس هي علة اتصال الجرم ووحدانيته لان الوحدانية مستفادة
في الجرم من النفس وكيف يمكن ان يكون الجرم علة وحدانيته ومن شأنه ان ينقطع ويتفرق
فلولا ان النفس تلزمه لتفرق ولم يثبت على حال واحدة البتة وكيف يمكن ان يكون الهواء والريح
نفسانيين وهما سيالان ينفشان ويتفرقان سريعا والذي لا يقوى على لزوم نفسه
وضبطها فبالحري ان لا يقوى على لزوم غيره وكيف يمكن ان يكون الهواء نفس هذا
العالم وهو محتاج الى الطف وشرح ونقول ان هذا العالم لا يجري بالبخت والاتفاق
بل انما يجري بكلمة نفسانية عقلية بغاية الحزم والتدبير فان كان هذا هكذا قلنا ان
النفس العقلية هي القيمة على هذا العالم والاشياء الجرمية انما هي بمنزلة جزئها وهي التي تلزم
هذا العالم بالهيئة التي هي عليه كما يلزم اجرام الحيوان فانها ما دامت النفس فيها فهي باقية بالهيئة
ثابتة فاذا فارقتها لم تثبت ولم تبق بل تفسد وتهلك فكذلك العالم كله ما دامت النفس
فيه باق دائم فان فارقته هلك ولم يبق على حالة البتة وقد شهد لنا على ذلك المجرمون
لان الحق يضطرهم الى الاقرار بذلك ويضطرهم الاشياء الى ان يعلموا انه ينبغي ان يكون
قبل الاجرام كلها المبسوطة والمركبة شيء آخر وهو النفس غير انهم خالفوا الحق بان جعلوا النفس
ريحا وهوائية ونارا وريحا نارية وانما وصفوا النفس بهذه الصفة لانهم رأوا انه ليس يمكن ان
يكون الشيء بغير الكريمة دون النار او الريح وظنوا انه لا بد للنفس من ان يكون لها
مكان تثبت فيه فلما ظنوا ذلك جعلوا مكانها الريح ولنار لانهما ارق والطف
من سائر الاجرام فقد كان ينبغي لهم ان يقولوا ان الاجرام هي التي تحرص على طلب

المكان فيه وتثبت في قوى النفس والنفس هي مكان الاجرام وفيها ثباتها ودوامها لا الاجرام
مكان النفس لان النفس علة والجرم معلول والعلة قد تكتفي بنفسها ولا تحتاج في ثباتها
ودوامها الى المعلول والمعلول يحتاج الى العلة لانه لا ثبات له ولا قوام الا بها اي بالعلة ونقول
انهم اذا سئلوا عن النفس فقالوا انها جرم ترد عليهم المسائل التي لا ملجأ لهم منها ولم
يقدروا على ان يثبتوا انها من الاجرام المعروفة التجاوا الى الشيء المجهول الذي قد اكثروا ذكره
القول وكرروه فاضطروا الى ان يجعلوا جرما اخر غير هذه الاجرام المعروفة الا انه بزعمهم جرم قوي
فعال وسموه روحا فنرد عليهم ونقول انا قد نجد ارواحا كثيرة لا انفس لها فان كان هذا
هكذا فكيف يمكن ان تكون النفس روحا من الارواح ما لا نفس له فان قالوا ان الروح التي في
هيئة ما هي النفس سألناهم عن هذه الهيئة ما هي فانه لا يخلو من ان تكون الهيئة هي الروح بعينها
واما ان تكون كيفية فيه فان كانت هي الروح لزمهم قولنا الاول انا قد نجد ارواحا ليست
بذات انفس وان كانت الهيئة كيفية الروح كان الروح مركبا غير مبسوط فلا يكون بينها
وبين الاجرام فرق البتة ونقول ان الهيئة محمولة والمحمول لا نوع من الاشياء المحمولة وليست بحاملة
فان كانت الهيئة محمولة والمحمول لا هيولى له انما يكون في الحامل والحامل جرم فان كان هذا هكذا
وكانت الهيئة لا هيولى لها وكانت الروح جزءا منه كانت النفس مركبة من جرم ولا جرم واذا كان
كذلك فهي اذن طبيعة اخرى غير طبائع الاجرام ونقول انه لا يمكن ان تكون النفس جرما من الاجرام
لا غليظا ولا لطيفا ونحقق ذلك بما نحن ذاكرون وذلك لان كل جرم اما ان يكون حارا
او باردا واما ان يكون خاشنا او لينا واما ان يكون رطبا او يابسا واما ان يكون اسود
او ابيض واما ان يكون في بعض الكيفيات الشبيهة بالكيفيات التي ذكرنا فان كان حارا

نوع دائر
الحامل
الجسم

سائر

فقط سخن وان كان باردا برد وان كان خفيفا خفف وان كان ثقيلا ثقل وان كان اسود
سود وان كان ابيض بيض وليس من شان الكبار دان السخن بلا من شان الحار ان يبرد فان
كانت الاجرام كلها على هذه الحال ولم تفعل الجرم بمانيته فعلا واحدا فقط لم يوجد لنا
شيا اخر يفعل افاعيل كثيرة علمنا ان جوهر هذا الشي غير جوهر الاجرام وانه خارج
من كل جوهر جرمي لا يرد ذلك احد ولا ينكره باب في الفضايل ونقول ان من الدليل
على النفس بانها تكون في هذا العالم بعض قواها وتكون في العالم العقلي بساير قواها
العدل والصلاح وساير الفضايل وذلك ان النفس اذا فكرت في العدل والصلاح ثم
فحصت عن الشي هل هو عدل ام صلاح ام ليس ذلك كذلك فلا محالة ان في العقل من العدل
والصلاح ما فيه تفكر النفس وعنه تفحص والا فلم فكرت النفس في شي ليس بموجود وفحصت
عنه فان كان هذا هكذا قلنا ان العدل والصلاح وساير الفضايل موجودة فكرت
النفس فيها او لم تفكر وانما هي موجودة في العقل بنوع اعلى وارفع مما في النفس وذلك
ان العقل هو الذي يفيد النفس العدل والصلاح وساير الفضايل وليست الفضايل في
النفس المفكرة دايما بل ربما كانت موجودة فيها لما فكرت فيها وذلك ان النفس اذا القت
بصرها على العقل فانما تنال منه من انواع الفضايل بقدر القاء بصرها عليه فاذا ادامت
النظر الى العقل استفادت منه الفضايل الشريفة وان غفلت وان التفتت الى الحس و
اشتغلت به لم يفض عليها العقل شيا من الفضايل وصارت كبعض الاشيا الحسية
فاذا فكرت في بعض الفضايل واشتاقت الى اقتباسه نظرت الى العقل ففيض
عليها العقل عند ذلك الفضيلة واما العقل فان الفضايل فيه جميعا دايما

بسكه جست از بهر جا از هر سو اوري بتو چو برگو اگر بلا رودي برگو

لا حينا موجودة وحينا غير موجودة بل فيه ابدا وان كانت دايمة فانها فيه مستفادة
من اجل ان العقل انما يفيدها من العلة الاولى وانما صارت الفضايل في العقل دايما لان
العقل لا يغفل عن النظر الى العلة الاولى ولا يشغله عن ذلك شاغل والفضايل فيه دايمة غير
انها متقنة غاية في الاتقان وهي صور لا خطا فيها لانها تصير فيه من العلة الاولى بغير وسط
والعقل يلزمها على حسب ما يرد عليه من العلو واما العلة الاولى فان الفضايل فيها بنوع علة لا انها
بمنزلة نوع اللفضايل لكنها انما هي الفضايل كلها غير ان الفضايل تنبع منها من غير
ان تنقسم لا تتحرك ولا تسكن في مكان ما بل هوانية تنبجس منه الانيات والفضايل بغير
نهاية من غير حركة مكانية ولا سكون مكاني واذا انبجست منه الانيات فانها موجودة
في كل الانيات تتلو نحو قوة الانية وذلك ان العقل يقبلها اكثر من قبول النفس والنفس تقبلها
اكثر من قبول الاجرام السماوية والاجرام السماوية تقبلها اكثر من قبول الاجرام الواقعة تحت
الكون والفساد وذلك ان المعلول كلما بعد عن العلة الاولى وكانت المتوسطات اكثر كان
من العلة الاولى اقل قبولا والعلة الاولى واقفة ساكنة في ذاتها وليست في دهر ولا زمان ولا
في مكان بل الدهر والزمان والمكان وساير الاشياء انما قوامها وثباتها بها وكما ان المركز
ثابت قايم في ذاته والخطوط الخارجة من المركز الى محيط الدايرة كلها انما تثبت وتتقوم به
وكل نقطة او خط في الدايرة او سطح فانما قوامه بالمركز كذلك الاشيا العقلية
والحسية ونحن ايضا ثباتنا وقوامنا بالفاعل الاول وبه نتعلق وعليه اشتياقنا واليه نميل ونرجع
وان ابعدنا عنه وبعدنا فانما مصيرنا اليه ومرجعنا كمصير خطوط الداير الى المركز وان بعدت
ونات فان قال قايل فما بالنا اذ كنا من تلك الانية الاولى مبدعة الاشيا كلها وفينا

تلقاء النفس فضايل كثيرة لا نحس بالعلة الاولى ولا بالنفس ولا بالفضايل الكريمة الشريفة ولا
نستعملها لكنا نجهلها جل دهرنا ومن الناس من يجهلها وينكرها دهره كله واذا سمع احدا
يتكلم بها ظن انها خرافات لا حقايق لها ولا يستعمل دهره كله شيا من الفضايل الشريفة الكريمة
قلنا انما جهلنا هذه الاشياء لانا صرنا حسيين لا نعرف الا الحسيس ولا ننيل الا اياه
واذا طلبنا افادة علم فانا نريد ان نستفيده من الحس وذلك انا نقول انا راينا اشياء
هكذا ولا نريد مفارقة الروية منها نريد استفادة ما نرى ولا نرى ونظن ان الاشيا
كلها ترى وليس ههنا شي الا هو واقع تحت البصر وهذا شبيه صيرنا الى ان نجهل النفس
والعقل والعلة الاولى وانا ان لقي امرنا فطن انما لمعرفتها انا نضيفها الى الحس والى الاجسام
فنجسم النفس والعقل والعلة الاولى لان الجسم انما هو معلول المعلول والفضايل موجودة في النفس
والنفس موجودة في العقل والعقل موجود في الانية الاولى بنوع علية وليست النفس
جسما بل هي علة الجسم ولا العقل ايضا جسم ولا الانية الاولى جسم وقد اقر بذلك
الاولين واحتجوا عليه بحجج مرضية مقنعة والدليل على ذلك ان النفس ليست تحس
فضايلها لانها ليست باجسام ولا هي واقعة تحت الحس وكيف يكون اجساما ونحن
لا نقوى على ان نحسها اذ كنا مايلين الى الحس والدليل على انا اذا كنا مايلين الى الحس
لم نقو على ان نحس بالنفس ولا بفضايلها بعينها بعينها وذلك انا ربما نكون في
شي فيحضرنا بعض الاصدقاء فلا نراه لانا قد ملنا الى النفس باسرنا ونسينا
الحس فكذلك اذا نحن ملنا الى الحس باسرنا لم نحس بالنفس ولا بفضايلها فانما نحس
بالشي اذا ما حسه الحاس فاداه الى النفس فادته الى العقل والا لم نحس بذلك الشي

ولن نظر اليه كان ناظرا طويلا وكذلك قوة النفس ايضا لا تحس الا ان تؤديه النفس الى العقل ثم يرده
العقل الى النفس وهو اشد نقاوة منه بديا ثم يؤديه النفس الى الحس فيحس بها الحس على نحو
قوته فالحس اذا احس شيا فانما يؤديه الى النفس وتؤديه النفس الى العقل وكذلك النفس اذا
احست شيا ادته الى العقل اولا ثم يرد العقل الى النفس فتؤديه النفس الى الحس غير ان العقل
يعرف الشي معرفة اعلى واوضح من معرفة النفس والنفس تعرف الشي معرفة دنية ليست بصحيحة
ونقول ان من اراد ان يحس النفس والعقل والانية الاولى التي هي علة العقل والنفس و
سائر الاشياء فانه لا يدع الحواس ان تفعل افاعيلها بل يرجع الى ذاته فيقوم في
باطنها ويثبت هناك زمانا طويلا ويجعل سائر شغله هناك وان تباعد عن البصر
وسائر الحواس لانها انما تفعل افاعيلها خارجا منها لا داخلا فيها فليحرص ان يسكنها
فاذا سكنت الحواس ورجعت الى ذاته ونظر الى داخله قوي على ان يحس بما لا يقوى
عليه الحواس ولا على نيله وذلك بمنزلة من اراد ان يسمع صوتا لذيذا مطربا فينصت لذلك
الصوت ولم يشغل نفسه بصوت من الاصوات غيره فانه يقوى على استماع ذلك
الصوت ويحسه حسا صحيحا فكذلك كل من له حس من الحواس اذا اراد ان يحس بعض
محسوساته حسا صحيحا رفض ساير محسوساته واقبل على ذلك المحسوس وحده فيعرفه
معرفة صحيحة فكذلك ينبغي ان يفعل من اراد ان يحس النفس والعقل والانية الاولى
ان يرفع ويرفض السمع الحسي الظاهر ويستعمل السمع العقلي الداخل فيه فانه يسمع
النغمات العالية النقية الصافية الحسنة البهية المطربة التي لا يملها سامع وكلما سمعها
ازداد شهوة وطربا ويعلم ان النغمات الجرمية الحسية انما هي اصنام ورسوم لتلك

جنوده

شي

النغمات فاذا احس تلك الانيات الشريفة العالية وسمعت هذه النغمات على قدر قوتها واستطاعته
نور سروره وكمل جنوده. تم الميمر التاسع. بسم الله الرحمن الرحيم. الميمر العاشر من كتاب اثولوجيا
في العلة الاولى والاشيا التي ابتدعت منه. الواحد المحض هو علة الاشيا كلها وليس كشي
من الاشيا، بل هو بدو الشي وليس هو الاشيا، بل الاشيا كلها فيه وليس هو في شي من
الاشيا، وذلك ان الاشيا كلها انما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها.
فان قال قائل كيف يمكن ان تكون الاشيا من الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية
ولا كثرة بجهة من الجهات، قلنا لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شي من الاشيا، فلما
كان واحدا محضا انبجست منه الاشيا كلها، وذلك انه لما لم يكن له هوية انبجست
منه الهوية، واقول واختصر القول انه لما لم يكن شيا من الاشيا رايت الاشيا كلها
منه، غير انه وان كانت الاشيا كلها انما انبجست منه، فالهوية الاولى اعني هوية العقل
هي التي انبجست منه اولا بغير وسط، ثم انبجست منه جميع هويات الاشيا التي في العالم
الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي، واقول ان الواحد المحض هو
فوق التمام والكمال، واما العالم الحسي فناقص لانه مبتدع من الشي التام وهو العقل، وانما
صار العقل تاما كاملا لانه مبتدع من الواحد الحق الذي هو فوق التمام، ولم يمكن ان يبدع
الشي الذي هو فوق التمام الشي الناقص بلا توسط، ولا يمكن للشي التام ان يبدع تاما
مثله لان في الابداع نقصان، اعني به ان المبدع لا يكون في درجة المبدع بل يكون دونه.
والدليل على ان الواحد المحض تام وفوق التمام انه لا حاجة به الى شي من الاشيا، و
لا يطلب افادة شي، ولشدة تمامه وافراطه حدث منه شي آخر، لان الشي الذي هو

فوق التمام لا يمكن ان يكون الا محدثا، من غير ان يكون الشي ولا لم يكن فوق التمام، وذلك انه
ان كان الشي التام يحدث شيا من الاشيا، فبالحري ان يكون الشي الذي فوق التمام
محدثا للتمام، لانه يحدث الشي التام الذي لا يمكن ان يكون شي من الاشيا المحدثة اقوى
منه ولا ابهى ولا اعلى، وذلك ان الواحد الحق الذي هو فوق التمام لما ابدع الشي التام التفت
ذلك التام الى مبدعه والقى بصره عليه امتلا منه نورا وبهاء فصار عقلا، ولما الواحد
فانه ابتدع هوية العقل الشدة سكونه، ولما نظرت تلك الهوية الاولى الى الواحد الحق
تصور العقل، وذلك انه لما ابتدع الهوية الاولى من الواحد وقفت والقت بصرها على
الواحد لتراه فصارت عقلا، فلما صارت الهوية الاولى المبتدعة عقلا صارت
تحكي افاعيلها للواحد الحق، لانها لما القت بصرها عليه ورات على قدر قوتها و
صارت عقلا افاض عليها الواحد الحق قوى كثيرة عظيمة، فلما صار العقل ذا قوة عظيمة
ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبها بالواحد الحق، وذلك ان العقل ابدعه الواحد
الحق وهو ساكن، فكذلك ابدع العقل النفس وهو ساكن ايضا لا يتحرك، غير ان الواحد الحق
ابدع هوية العقل، وابدع العقل صورة النفس في الهوية التي ابدعت من الواحد الحق بتوسط
هوية العقل. واما النفس فلما كانت معلولا من معلول لم تقو على ان تفعل فعلها بغير حركة
وهي ساكنة، بل فعلت بحركة وابدعت صنما، وانما يسمى فعلها صنما لانه فعل واثر غير
ثابت ولا باق، لانه كان بحركة والحركة لا تاتي بالشي الثابت الباقي بل انما تاتي بالشي
الداثر، ولو كان فعلها اكرم منها اذا كان المفعول ثابتا قائما والفاعل داثرا بائدا لعلة
الحركة وهذا قبيح جدا، واذا ارادت النفس ان تفعل شيا ما نظرت الى الشي الذي منه

كان بدؤها واذا انطرحت استلامت قوة ونورا وتحركت حركة اخرى غير الحركة التي تلقاء
علتها وذلك انها اذا ارادت ان تتحرك نحو علتها تحركت علوا واذا ارادت ان تؤثر
صنما تحركت سفلا فتبتدع صنما هو الحس والطبيعة التي في الاجرام للنبات و
للحيوان ولكل جرم وليس جوهر النفس بمفارق الجوهر الذي قبله بل هو متعلق به
وذلك ان النفس تسلك في جميع الجواهر السفلية الى ان تبلغ النبات بنوع ما وذلك ان
طبيعة النبات هي اثر من اثارها فمن اجل ذلك صارت النفس متعلقة بها غير انه وان
كانت النفس تسلك الى ان تبلغ النبات وتصير فيه فانما صارت فيه لانها لما ارادت
ان تؤثر اثارها سلكت سفلا حتى ابدعت بسلوكها وشوقها الى الشيء الدني
الخسيس شخصا وذلك ان النفس لما كانت من العقل وكانت اليه شاخصة لم تكن
مفارقة فلما غفلت وكل عنه بصرها خلفته وسلكت سفلا من اول الاشياء
الحسية الى ان بلغت اخرها واثرت الاثار الحسية غير انها وان كانت حسنة
قبيحة خسيسة اذا هي قيست الى الاشياء العالية الكائنة في العالم العقلي خبيثة
وانما اثرت النفس هذه الاثار عند شوقها الى الاخس الادنى فلما اشتاقت
اليه اثرت فيه فصارت عند الحس احسن من كل حسن وانما صارت الاشياء
الجرمية حسنة عند الحس لان الحس من حيزها والشبيه يفرح بشبيهه ويلتذ به واما
عند الاشياء العقلية فانها قبيحة خسيسة جدا ونقول ان النفس لما اثرت
الطبيعة والحس وسائر الاشياء التي من حيزها ودبرت كل واحد منها في
مرتبته وشرحته شرحا متقنا لا يقدر احد على التعدي من مرتبته الى غير

غير انها وان كانت الاشياء الحسية الطبيعية ذات شرح وترتيب فان شرحها غير شرح
الاشياء العالية وترتيبها غير ذلك الترتيب وذلك ان شرح الاشياء الطبيعية خسيس
دون واقع تحت الخطا وشرح الاشياء العالية شريف كريم لا يمكن ان يقع تحت الخطا لانه
صواب ابدا وانما صار شرح الاشياء العالية صوابا لانه شرح من العلة الاولى وصار شرح
الاشياء السفلية واقعا تحت الخطا لانه شرح ابدع من الشيء المعلول اي من النفس و
النفس التي في النبات كانت كانها جزء من اجزاء النبات غير انها تكون جزءا رديا من
سائر اجزاء النفس واجهل جزء لها لانها سلكت سفلا الى ان صارت في هذه الابدان
الدنية الحسية واذا كانت النفس في الشيء البهيمي فانها ايضا تكون جزءا من اجزائها الا انها
تكون جزءا اشرف من اجزاء النفس النباتي واكرم وهو الحس واذا صارت النفس في الانسان
كانت افضل اجزاء النفس واكرمها لانها تكون متحركة حساسة ذات عقل وتمييز و
ذلك ان حركتها تكون في حيز العقل اعني ان حركة النفس وحسها يكونان بان تعقل و
تعرف واذا كانت النفس في النبات كانت قوتها التي تكون في النبات ثابتة في اصل النبات
والدليل على ذلك انك اذا قطعت غصنا من اغصان النبات التي في راس الشجرة او
وسطها لم تجف الشجرة وان قطعت اصلها جفت فان قال قائل ان كانت قوة النفس
تفارق الشجرة بعد قطع اصلها فاين تذهب تلك القوة وتلك النفس قلنا تصير الى المكان
الذي لم تفارقه وهو العالم العقلي وكذلك اذا فسد جزء النفس البهيمي تسلك النفس التي
كان فيها الى ان تاتي العالم العقلي وانما تاتي ذلك العالم لان ذلك العالم هو مكان
النفس وهو العقل والعقل ليس في مكان فالنفس اذن ليس في مكان فان لم تكن

لا يفارقه والعقل لم

في مكان فهي لا محالة فوق واسفل وفي الكل من غير ان تنقسم وتتجزى بتجزي الكل فالنفس اذن
في كل مكان وليست في مكان ونقول ان النفس اذا سلكت من السفل علوا ولم تبلغ
الى العالم العقلي الاعلى بلوغا تاما ووقفت بين العالمين كانت من الاشياء العقلية
والحسية وصارت متوسطة بين العالمين اي بين العقل والحس والطبيعة غير انها اذا
ارادت ان تسلك علوا سلكت باهون سعي ولم يشتد ذلك عليها بخلاف ما اذا كانت
في العالم السفلي ثم ارادت الصعود الى العالم العقلي فان ذلك مما يشتد عليها واعلم
ان العقل والنفس وساير الاشياء العقلية من المبدع الاول لا تفسد ولا تبيد من اجل
انها ابتدعت من العلة الاولى بغير وسط والطبيعة والحس وساير الاشياء الطبيعية
داثرة واقعة تحت الفساد لانها آثار من علل معلولة اعني العقل بتوسط النفس غير ان من
الاشياء الطبيعية ما بقاؤه اكثر من بقاء غيره وهو اكثر ديمومة وانما يكون ذلك على
قدر بعد الشيء من علته وقربه وعلى قدر كثرة العلل وقلتها وذلك ان الشيء اذا كانت
علله قليلة كان بقاؤه اكثر وان كانت علله كثيرة كان اقل بقاء وينبغي ان يعلم ان الاشياء
الطبيعية متعلق بعضها ببعض واذا فسد بعضها صار الى صاحبه علوا الى ان
ياتي الاجرام السماوية ثم النفس ثم العقل فالاشياء كلها ثابتة في العقل والعقل ثابت
بالعلة الاولى والعلة الاولى مبدء لجميع الاشياء ومنتهاها ومنها مبتدع واليها
مرجعها كما قلنا ذلك مرارا **باب من النوادر** ونقول ان في العقل الاول جميع الاشياء
وذلك لان الفاعل الاول لما فعل فعله وهو العقل فعله ذا صور كثيرة وجعل في
كل صورة منها جميع الاشياء التي تلائم تلك الصورة وانما فعل الصورة والحال

معا لا شيئا بعد شيء بل كلها معا في دفعة واحدة وذلك انه ابدع الانسان العقلي وفيه
جميع صفاته الملائمة له ولم يبدع بعض صفاته اولا وبعض صفاته اخيرا كما يكون في الانسان
الحسي لكنه ابدعها كلها معا في دفعة واحدة فان كان هذا هكذا قلنا ان الاشياء التي
في الانسان كلها ههنا قد كانت اولا لم تزد فيه صفة لم تكن البتة والانسان في العالم
الاعلى تام كامل وكل ما وصف به لم يزل فيه فان قال قائل اليس صفات الانسان الاعلى
كلها فيه بل هو قابل لصفات اخرى يكون بها تاما قلنا فهو اذن واقع تحت الكون و
الفساد وذلك ان الاشياء التي تقبل الزيادة والنقصان هي في عالم الكون والفساد
وانما صارت تقبل الزيادة والنقصان لان فاعلها ناقص وهو الطبيعة وذلك
ان الطبيعة لا تبدع صفات الاشياء كلها معا فلذلك تقبل الاشياء الطبيعية الزيادة
والنقصان واما الاشياء التي في العالم الاعلى فانها لا تقبل الزيادة والنقصان لان
مبدعها تام كامل وانما ابدع ذاتها وصفاتها معا في دفعة واحدة فصارت لذلك
تامة كاملة فان كانت تامة كاملة فهي اذن على حالة واحدة دائمة وهي الاشياء كلها بالمعنى
الذي ذكرنا انفا وذلك انه لا تذكر صفة من صفات صورة من تلك الصور الا وانت
تجدها فيه ونقول كل شيء واقع تحت الكون والفساد اما ان يكون من فاعل غير مرو
واما ان يكون من فاعل لا يفعل الشيء وصفاته في دفعة واحدة لكنه يفعل الشيء بعد
الشيء فبذلك صار الشيء الطبيعي واقعا تحت الكون والفساد وصار مبدا كونه قبل تمامه
فاذا صار الشيء كذلك كان للسائل ان يسال لما هو ولم هو لان تمامه لا تجده في مبداه
فاما الاشياء الدائمة فانها لم تبتدع بروية ولا بفكرة وذلك لان الدائم هو الذي ابدعها

ولكنه لا يزداد قوة لانه تام وتمام نفعل فعله تاما في غاية التمام لا يحتاج ان يزاد فيه ولا ان ينقص
منه فان قال قائل انه قد يمكن ان يفعل الفاعل الاول شيئا اولا ثم يزيد فيه شيئا ما اخر
ليكون احسن وافضل قلنا انه ان ابدع الشيء اولا على حال من الحالات ثم زاد فيه شيئا
اخر وكان حسنا فقد كان الفعل الاول ليس بحسن وهذا لا يليق بالفاعل الاول ان يفعل
فعلا ليس بحسن لانه هو الحسن الاول الغاية في الحسن فان كان فعل الفاعل الاول
حسنا فانه لم يزل حسنا لانه ليس بينه وبين الفاعل الاول وسط فان الاشياء
كلها فيه فان كان هذا هكذا قلنا ان العالم الاعلى حسن لان فيه سائر الاشياء
ولذلك صارت الصورة الاولى حسنة لان فيها جميع الاشياء وذلك انك ان قلت جوهر
او علم او ما يشبه هذه الاشياء وجدت ذلك في الصورة الاولى فمن ذلك قلنا
انها تامة لان الاشياء كلها توجد فيها فانه تمسك الهيولى وتقوى عليها وانما
صارت تقوى على الهيولى لانها لا تدع شيئا منها ليس له حلية وان كانت مضعف
علما او شيئا اخر لو انها تركت شيئا من الصور ولم تجعله فيها مثل العين او شيئا من
سائر الاعضاء فلما صارت الصورة الاولى لم يفتها شيء من الهيولى الا وقد
صورته فيه الصورة كان للسائل ان يسال لم كانت العين قلنا لان في الصورة
الاشياء كلها واذا قال لم كانت اليد قلنا لان في الصورة الاشياء كلها فان قلت
ان هذه المشاعر انما كانت في الحي ليحفظ بها من الافات قلنا انك ان عنيت بذلك
ان في الصورة الاولى حفظ الجوهر وهذا مما ينفع في كون الشيء فان كان هذا هكذا
قلنا فقد كان الجوهر اذن موجودا في الصورة الاولى وذلك انما هي الجوهر

هو له حلية صح

وان كان هذا هكذا كان في الصورة الاولى التي في العالم الاعلى كل الاشياء كما في
العالم الاسفل لان الشيء اذا كان مع علته وكانت علته ايضا كلمة تامة كاملة حسنة و
كان ما صار جوهرا وصار هو ما هو وصار واحدا للعلة التي تليه بغير وسط فان كان هذا
على ما وصفنا رجعنا فقلنا ان كانت الاشياء كلها في الصورة العقلية وكان الحس واحدا من
الاشياء والحس لم يزل في جميع صورة النفس لان النفس اذا كانت هناك فهي عقلية محضة و
العقل تام كامل في جميع الاشياء اولا وكانت علة لما تحته والحال التي راينا بها النفس
العقلية الخير انما كانت على تلك الحال اولا وهي في العالم الاعلى وذلك ان العلة هناك واحدة
متممة لما تحتها لان فيها جميع الاشياء فلذلك نقول ان الانسان هناك لم يكن الا عقليا
فقط فلما اتى الى عالم الكون زيد فيه الحس فصار حساسا بل كان هناك حساسا عقليا
ايضا فان قال قائل ان النفس كانت في العالم الاعلى حساسة بالقوة فلما صارت في عالم
الكون صارت حساسة بالفعل وذلك ان الحس انما هو قبول المحسوسات قلنا هذا محال
وذلك انه ليس في العالم الاعلى شيء حسي بالقوة وقد اتفق على ذلك ... الكلام
وقبيح ان يكون في العالم الاعلى شيء حسي بالقوة دائما ثم يكون في هذا العالم حساسا بالفعل
وان يكون قوة النفس فعلا حتى صارت دنية لنزولها الى العالم الاسفل الدني وظلوا هذه
المسألة ايضا بنوع اخر فنقول انا نريد ان نصف الانسان العقلي الذي في العالم الاعلى
غير انا نريد قبل ان نفعل ذلك ان نخبر بالانسان الذي في العالم الحسي فقلنا لا نعرفه
معرفة صحيحة فاذا لم نعرف هذا الانسان فكيف نستجيز ان نقول انا نعرف الانسان الذي
في العالم الاعلى ولعل اناسا يظنون ان هذا الانسان هو ذلك الانسان لانهما

وفي علته صح

الفعل في وصف ... العقل

شيء واحد بجمل مبدا فحصنا من ههنا نقول اترى هذا الانسان الحسي هو صفة نفس ما
غير النفس التي بها الانسان انسانا حيا مفكرا ام هذه النفس هي الانسان والنفس التي تفعل (يكون بهم)
افاعيلها بجسم ما هي الانسان فان كان الانسان هو الحي الناطق او المركب من نفس و
جسم ولم يكن هذه الصفة وكل نفس اذا ركبت مع جسم ما تكون الانسان منهما فان
كانت صفة الانسان في المركب من نفس ناطقة وجسم بالتكون يمكن ان يسمى هذه (ما تكون هو)
الصفة لم تزل والانسان انما كان اجزاء عند اجتماع النفس والجسم بل مائيته دالة على (سهيه)
الانسان الكائن في المستقبل لا على الانسان الذي تسميه الانسان العقلي الصوري فلا
تكون هذه الصفة صفة بحق لكنها تكون شبيهة بها لانها لا يدل على مائية ابتداء الشيء
الذي هو صورته الخفية لانها بها هو ما هو وليست الصفة صفة صورة الانسان الهيولي
بل في صفة الانسان المركب من نفس وجسم فان كان هذا هكذا قلنا انا لم نعرف بعد
الانسان الذي هو انسان بحق لانا لم نصف الانسان بعد كنه صفته وتلك الصفة التي
وصفنا بها الانسان انفا انما يقع على الانسان المركب من نفس وجسم لا على الانسان
المبسوط الصوري الخفي وينبغي اذا اراد احد ان يصف شيئا هيولانيا ان يصفه مع
هيولاه ايضا لا يصفه بالكلمة التي فعلت ذلك الشيء وحدها واذا اراد ان يصف
شيئا ليس بهيولاني فليصف بالصورة وحدها فان كان هذا هكذا قلنا انه ان
اراد احد ان يصف الانسان الخفي فانما يصف صورة الانسان وحدها و
كذلك من اراد ان يحد الاشياء في العقل فليصف صورة الشيء الذي بها الشيء (بالعقل)
هو ما هو والشيء الذي به الانسان انسانا غير مباين منه وهو الذي ينبغي ان

يوصف فان كان هذا هكذا قلنا اترى صفة المصورة هو الانسان الحي الناطق والحي انما
جعل في الصفة بدل الحيوة الناطقة فان كان كذلك كان الانسان حيوة ناطقة فان كان
الانسان حيوة ناطقة قلنا لا يمكن ان يكون حيوة بغير نفس والنفس هي التي تعطي الحيوة الناطقة
للانسان فان كان هذا هكذا فانه لا يخلو اما ان يكون الانسان فعلا للنفس فلا يكون
جوهرا او يكون النفس هي الانسان بعينه فان كانت النفس الناطقة هي الانسان ...
من هذا ان تكون النفس لو انها دخلت في جسم اخر غير جسم الانسان ان يكون ذلك
الجسم انسانا وهذا امر غير ممكن وذلك ان النفس لا يلزمها هذا الاسم الا اذا كانت
مع هذا الجسم الانساني الذي هي فيه الان فان كانت النفس ليست بانسان ...
اذن ان يكون الانسان كلمة غير كلمة النفس فان كان ذلك كذلك ...
ان يقول ان الانسان هو المركب من نفس وجسم جميعا فان لم يكن النفس ...
ما من انواع الكلم وانما اعني بالكلمة الفصل وذلك ان النفس فعل من انواع النفس و
لا يمكن ان يكون الفعل من غير فاعل وكذلك يكون الكلمة التي في الحبوب فان الحبوب ليست بلا
نفس والنفس الحبوب ليست بانفس مرسلة وذلك ان لكل حب من الحبوب نفسا
غير نفس صاحبها وتحقيق ذلك اختلاف افاعيلها وانما قلنا ان الحبوب انفسا
لان الكلمات الفواعل التي فيهن ليست بانفس وليست بعجب ان يكون لهن كلها (بانفسهن)
كلمات اعني ان يكون فعالة وذلك ان الكلم الفواعل انما هي افاعيل النفس اما النفس
النامية واما النفس الحيوانية التي هي ابين واظهر من النامية لانها اشد اظهارا للحيوة
من النفس النامية فان كانت النفس على هذه الصفة اي فيها الكلمات الفواعل المحركة
ان

ان في النفس الانسانية كلمات فواعل تفعل الحيوة والنطق فاذا صارت النفس الهيولانية
اي الساكنة في الجسم على هذه الصفة قبل ان يسكن فهي انسان لا محالة فاذا صارت في
البدن صنم انسان اخر فنفسه على نحو ما يمكن ان يقبل ذلك الجسم من صنم الانسان
الحق وكما ان المصور يصور صورة الانسان الجسماني في مادتها في بعض ما يمكنه ان يصوره
فيه فيحرص على ان تتعين تلك الصور وتشبهها بصورة هذا الانسان على نحو ما يمكن تقن
ان يقبل العنصر الذي تصورها فيه فيكون تلك الصورة انما هي صنم هذا الانسان
الا انها دونه واخس منه بكثير وذلك انه ليس فيه كلم الانسان من فوّة اعمل ولا حيوته
ولا حركته ولا حالاته ولا قواه فكذلك هذا الانسان الحسي هو صنم لذلك الانسان
الحق الاول الا ان المصور هي النفس وقد حرصت ان تشبه هذا الانسان بالانسان الحق
وذلك انها جعلت فيه صفات الانسان الاول الا انها جعلتها فيه ضعيفة قليلة
نزرة وذلك ان قوى هذا الانسان وحيوته وحالاته ضعيفة وهي في الانسان
الاول قوية جدا وللانسان الاول حواس قوية ظاهرة اقوى وابين واظهر من حواس هذا
الانسان لان هذه انما هي اصنام لتلك كما قلنا من اراد ان يرى الانسان
الحق الاول فينبغي ان يكون خيرا فاضلا وان يكون له حواس قوية لا تنحبس عنه اشراق
الانوار الساطعة عليها وذلك ان الانسان الاول له نور ساطع فيه جميع الحالات
الانسانية الا انها فيه بنوع افضل واشرف واقوى وهذا الانسان هو الانسان
الذي حتى افلاطن الالهي لانه زاد في حده فقال ان الانسان الذي يستعمل البدن
ويعمل اعماله باداة بدنية فهذه النفس تستعمل البدن اولا فاما النفس الشريفة

الالهية بانها تستعمل البدن استعمالا ثانيا اي بتوسط النفس الحيوانية وذلك انه
اذا صارت النفس الحيوانية المكونة حساسة تبعتها النفس الناطقة الحية واعطتها
حيوة اشرف واكرم ولست اقول انها انحدرت من العلو لكني اقول انها زادتها حيوة
اشرف واعلى من حيوتها لان النفس الحية الناطقة لا تبرح من العالم العقلي لكنها تتصل بهذه
الحيوة وتكون هذه متعلقة بتلك فتكون كلمة تلك متصلة بكلمة هذه النفس لذلك
صارت كلمة هذا الانسان وان كانت خفية ضعيفة اقوى واظهر لاشراق كلمة خفيفة
النفس العالية عليها واتصالها بها فان قال قائل ان كانت النفس وهي في العالم
الاعلى حساسة فكيف يمكن ان يكون في الجواهر الكريمة العالية حسية وهي موجودة في
الجوهر الاول قلنا ان الحس الذي في العالم الاعلى اي في الجوهر الاكرم العقلي لا
يشبه هذا الحس الذي في هذا العالم الدني وذلك انه لا يحس هناك هذا الحس
الدني لانه يحس هناك على نحو مذهب المحسوسات التي هناك فلذلك صار حس
هذا الانسان السفلي متعلقا بحس الانسان الاعلى ومتصلا به فانه انما ينال هذا
الانسان هذا الحس من هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العالية
والحس الكائن في النفس التي هناك متصل بالحس الكائن في النفس التي ههنا ولو كان
في العالم الاعلى اجسام كريمة مثل هذه الاجسام لكانت النفس تحس بها وتنالها
ايضا ولكان الانسان الذي هناك يحس بها وينالها ايضا فلذلك صار الانسان
الثاني الذي هو صنم للانسان الاول في عالم الاجسام يحس بالاجسام ويعرفها
لان في الانسان الاخر الذي هو صنم للانسان الاول كلمة الانسان الاول

بالتشبيه بهاوي الانسان الاول كلمات الانسان العقلي والانسان العقلي يفيض بنوره على
الانسان الثاني وهو الانسان الكلي في العالم الاعلى النفساني والانسان الثاني يشرق نوره
على الانسان الثالث وهو الكلي في العالم الجسماني الاسفل فان كان هذا على ما وصفنا
قلنا ان في الانسان الجسماني الانسان النفساني والانسان العقلي ولسنا نعني انه هو
هما لكنا نعني بانه متصل بهما لانه صنم لهما وذلك انه يفعل بعض افاعيل الانسان النفساني
وبعض افاعيل الانسان العقلي وذلك ان في الانسان الجسماني كلمات الانسان النفساني
وكلمات الانسان العقلي فقد جمع الانسان الجسماني كلتا الكلمتين اعني النفساني و
العقلي الا انها فيه قليلة ضعيفة نزرة لانه صنم للصنم فقد بان ان الانسان الاول حساس
الا انه بنوع اعلى وافضل من الحس الكائن في الانسان السفلي وان الانسان السفلي انما
ينال الحس من الانسان الكائن في العالم الاعلى العقلي كما بينا واوضحنا فنقول انا قد وصفنا
كيف يكون الحس في الانسان وكيف لا تستفيد الاشياء العالية من الاشياء السفلية
بل الاشياء السفلية المستفيدة من الاشياء العالية لانها متعلقة بها فلذلك
صارت هذه الاشياء تشبه تلك الاشياء في جميع حالاتها وان قوى هذا الانسان
انما هي مستفادة من الانسان العالي وانها متصلة بتلك القوى غير ان القوى ههنا
للانسان محسوساتها غير محسوسات قوى الانسان العالم الاعلى وليست تلك المحسوسات
اجساما ولا ذلك الانسان يحس هذا الانسان ويبصر لان تلك المحسوسات وذلك
البصر خلاف هذه لانه يبصر الاشياء بنوع افضل وارفع من هذا النوع وهذا البصر
ولذلك صار ذلك البصر اقوى واكثر نيلا للاشياء من هذا البصر لان ذلك

البصر

البصر يبصر الكليات وهذا يبصر الجزئيات لضعفه وانما صار ذلك البصر اقوى من هذا البصر لانه
يقع على اشياء اكرم واشرف وابين واوضح من الابدان فلذلك صار ذلك الحس والبصر اقوى و
اكثر معرفة وصار هذا البصر ضعيفا لانه انما ينال اشياء خسيسة دنية وهي اصنام تلك
الاشياء العالية ونصف تلك الحساس فنقول انها عقول ضعيفة ونصف تلك العقول
نقول انها حساس قوية على ما وصفنا من انه كيف يكون الحس في الانسان العالي فان
قال قائل انا قد اجزنا لكم ان الحس الذي في الانسان السفلي هو في الانسان العالي وانه ربما بقي
عليه اثر من هناك فما قولكم في ساير الحيوان اترى المبدع الاول لما اراد ابداعها و
اولا في صورة الفرس وفي صورة ساير الحيوان ثم ابدعها في هذا العالم الحسي لا في العالم
الاعلى فنقول انا قد بينا فيما سلف ان الباري الاول ابدع جميع الاشياء بغير روية ولا
فكر وانبينا بالبرهان على ذلك بحجج مقنعة فان كان هذا على ما قلنا نقول ان الباري
الاول ابدع العالم العقلي وفيه جميع الصور تامة كاملة من غير روية لانه ابدعها بانه فقط
لا لصفة اخرى غير الانية ثم ابدع هذا العالم الحسي وصيره صنما لذلك العالم فان كان
هذا هكذا قلنا انه لما ابدع الفرس وغيره من الحيوان لم يبدعه ليكون في العالم الاسفل
لكن ليكون في العالم الاعلى وذلك ان كل مبتدع ابتدع من الباري الاول بلا توسط
فهو في العالم الاعلى تام كامل غير واقع تحت الفساد فان كان ذلك كذلك فانه لما
ابدع الفرس وغيره من الحيوان لم يبدعه ليكون ههنا لكنه ابدعه ليكون في العالم
الاعلى تاما كاملا وانه ابدع جميع صور الحيوان وصيرها هناك بنوع اعلى واشرف
واكرم وافضل ثم اتبع ذلك الخلق هذا الخلق اضطرارا لانه لم يمكن ان تبقى هي

[illegible]

الخلق في ذلك العالم وذلك انه ليس شيء من الاشياء يقوى على ان يسلك جميع القوة
الاولى التي هي قوة القوى وهو مبدعة القوى وان يسلك الى الموضع الذي يريد ان يسلك
اليه وان تتناهى عنده من غير ان يكون هو ذات نهاية وانما تتناهى الخلق لا القوة
المبدعة للخلق كما بينا مرارا في مواضع شتى فان قال قائل لم كانت هذه الحيوانات
الغير الناطقة فانها ان كانت كريمة شريفة فقد يمكن انها هناك اكرم جوهرا واشرف و لو كانت لا نهاية لها
انما كثرت هذه الحيوانات لانه اخو المشي البهيمي الدني فما الذي ينال من ذلك من
الحس يكون منها فيه بل الجزئي ان يكون دنية اذا كانت فيه نقول ان العلة في المحرك
ذلك ما نحن قائلون ان شاء الله تعالى ان الباري الاول واحد فقط من جميع الجهات
وان ذاته ذات مبدعة كما قلنا مرارا ابدع العالم واحدا ولم يكن من الواجب لوحدانية
المبدع ان يكون مثل وحدانية المبدع الا لكان المبدع والمبدع والعلة والمعلول شيئا
واحدا واذا كانا واحدا كان المبدع مبتدعا والمبتدع مبدعا وهو محال فلما كان
هذا محالا لم يكن بد من ان يكون في وحدانية المبتدع كثرة اذ صار بعد الواحد الذي
هو واحد من جميع الجهات وذلك انه لما كان الواحد المبتدع بعد الواحد المبدع
لم يمكن ان يكون فوق الواحد المبدع في الوحدانية ولا ان يكون اشد وحدانية منه بل كان
من الواجب ان يكون في الوحدانية انقص من الواحد المبدع واذا كان الباري الذي هو
افضل الافضلين واحدا كان من الواجب ان يكون المفضول عليه اكثر من واحد لئلا
يكون مثل الفاضل سواء فان كان ليس من الواجب ان يكون المفضول عليه واحدا
فلا محالة انه كثير لان الكثير خلاف الواحد وذلك ان الواحد هو التام والكثير

هو

هو الناقص وان كان المفضول عليه في حيز الكثرة فلا اقل من ان يكون اثنين وكل واحد من ذينك
الاثنين تتكثر على ما وصفنا وقد يوجد في الاثنين الاولين حركة وسكون وفيهما عقل وحياة غير
ان ذلك العقل ليس هو كعقل واحد منفرد لكنه عقل فيه جميع العقول وكلها منه وكل واحد
من العقول فهو كثير على قدر كثرة العقول واكثر منها فان النفس التي هناك ليست كانها نفس
واحدة منفردة لكنها كانت النفوس كلها فيها وفيها قوة ان يعقل النفوس كلها لانها تفعل
حية تامة فان كانت هناك هكذا وكانت النفس الحسية الناطقة واحدة من الانفس فلا محالة
انها هناك ايضا فان كان هناك فالانسان هناك ايضا الا انه هناك صورة بغير هيولى
فقد بان انه لم يكن العالم الاعلى ذا صور كثيرة وان كانت صور الحيوان كلها فيه فان قال قائل
قد يجوز للجاعل ان يجعل الحيوانات الكريمة في العالم الكريم الاعلى فاما الحيوانات الدنية فليس
للجاعل ان يجعل هناك وذلك انه ان كان الحي الناطق العقلي هو الحي الكريم الشريف فالحي فانه لن يجوز ان يقال انها
الذي لا نطق له ولا عقل هو الحي الدني فان كان الكريم في الموضع الاكرم فالدني لا يكون فيه
بل يكون في الموضع الادنى وكيف يمكن ان يكون في العقل شيء لا عقل له ولا نطق وانما
يعني بالعقل العالم الاعلى كله اذ كله عقل وفيه جميع العقول ومنه العقول باسرها فنحن العقول
انا نريد قبل ان نرد على قائل هذا القول ان نجعل مثالا نقيس به الاشياء التي نقول انها
في العالم الاعلى وهو الانسان فنقول ان الانسان الذي ههنا في العالم الاسفل ليس مثل
الانسان الذي في العالم الاعلى كما بينا فان كان هذا الانسان ليس مثل ذلك الانسان
لم يكن ايضا سائر الحيوان التي هناك مثل الحيوان الذي ههنا بل انه افضل واكرم من هذا
بكثير ونقول ان نطق الانسان الذي هناك ليس هو مثل نطق الانسان الذي ههنا وذلك

ان الناطق الذي هنا يروّي ويفكر والناطق الذي هناك لا يروّي ولا يفكر وهو قبل الناطق
المروي المفكر فان قال قائل فما بال الناطق العالي اذا صار في هذا العالم روى وفكر وشان
الحيوان لا يروي ولا يفكر اذا صار هنا وهي كلها هناك عقول قلنا ان العقل مختلف
وذلك ان العقل الذي في الانسان غير العقل الذي في ساير الحيوان فان كان العقل في
الحيوانات العالية مختلفا اختلاف الى المروية والفكرة فيها مختلفة وقد نجد في ساير الحيوان
اعمالا كثيرة ذهنية فان قال قائل ان كانت اعمال الحيوان ذهنية فلم تكن اعمالها
بالسواء كلها وان كان النطق علة للروية فهنا لم تكن الناس كلهم سواء بالروية لكن روية
كل واحد منهم غير روية صاحبه قلنا ينبغي ان نعلم ان اختلاف الحيوة والعقول انما هي
حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة الا ان بعضها انور وبعض
واظهر من بعض انما الحيوة والعقل في بعضها ابين واظهر وفي بعضها اخفى من العقول هي
بعضها اضوء واشد نورا من بعض وذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى و
لذلك صارت اشد نورا من بعض ومنها ما هو ثان لها ومنها ما هو ثالث فلذلك صار بعض
العقول التي هنا الهية وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها من تلك العقول الشريفة
واما هناك فالحي الذي نسميه هنا ناطقا هو ناطق والحي الذي لا عقل له هنا هو هناك
ذو عقل وذلك ان العقل الاول الذي للفرس هو عقل ولذلك صار الفرس عقلا وعقل
الفرس هو فرس بتة ولا يمكن ان يكون الذي يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان فان
ذلك محال في العقول الاولى والا كان العقل الاول يعقل شيا ليس هو بعقل وان كان
ذلك محالا كان العقل اذا عقل شيا ما كان هو وما عقله اياه سواء فيكون العقل

الاول

والشيء واحدا فكيف صار احدهما عقلا وصار الاخر اعني الشيء المعقول لا عقل له فانه ان كان ذلك
كذلك كان العقل يعقل معقوله والمعقول غير عاقل وهذا محال فان كان هذا محالا فان العقل لا يعقل
شيا لا عقل له بل يعقله عقلا توهميا ويعقل حيوة نوعيه وكما ان الحيوة الشخصية ليست بعادمة
للحيوة المرسلة فكذلك العقل الشخصي ليس هو بعادم للعقل الاول فان كان هذا هكذا
قلنا ان العقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل
هو كلي يتجزى به العقل فانما العقل للشيء الذي هو عقل له هو بالقوة الاشياء كلها فاذا صار
بالفعل صار خاصا وانما يصير بالفعل اخيرا لانه اذا كان اخيرا بالفعل صار فرسا او شيا اخر
من الحيوان وكلما سلك الحيوة الى اسفل صار حيا دنيا خسيسا وذلك ان القوى
الحيوانية كلما سلكت الى اسفل ضعفت وخفيت بعض افاعيلها وكلما خفيت بعض
افاعيلها العالية حدثت عن تلك القوى في خسيس دني فيكون ذلك الحي ناقصا ضعيفا
فاذا صار ضعيفا احتال له العقل الكائن فيه فحدثت الاعضاء القوية بدلا مما
نقص عن قوته فلذلك صار لبعض الحيوان اظفار ولبعض مخالب ولبعض قرون و
لبعض انياب على نحو نقصان قوة الحيوة فان كان هذا هكذا قلنا انه لما سلك
العقل الى هذا العالم الاسفل وانتقص نقصانا كثيرا احتال لذلك النقصان فاتم
بعض الالة التي صيرها فيه فيصير بها تاما وذلك انه ينبغي ان يكون كل الحيوان
تاما كاملا وذلك انه حي وانه عاقل فان قال قائل انه قد يوجد حيوان ضعاف ليس لها
شيء يدفع به عن انفسها قلنا انه قلما يكون من ذلك الحيوان ويمكن ان نقول له انا
اذا اضفنا جميع الحيوان بعضها الى بعض كان الكل منها تاما كاملا اعني يكون الحيوة

والعقل بجملتها تاما كاملا ويكون كل واحد منها تاما كاملا على النحو ما يليق به من التمام و
كمال ونقول انه ان كان ليس من الواجب ان يكون للمعلول واحدا مفصلا لئلا يكون مثل العلة كما بينا
انفا فلا محالة اذن انه ينبغي ان يكون واحدا مركبا من اشياء كثيرة ولا يمكن ان يكون من اشياء
متشابهة ولولا كان مكتفيا ان يكون واحدا فقط فيكون ساير الاشياء فيه باطلا
اذا كانت يشبه بعضها بعضا فينبغي ان يكون مركبا من اشياء مختلفة الصور وان يكون
كل صورة منها بصفاتها وحدها وان يكون كل واحد منها في واحد من الصور على نحو
اختلاف المشاعر متفاضلا لكنه بانها المحيي للحي شي واحد وعلى هذا ينبغي ان يكون
صفات العقل الاول مختلفة وان لا يكون متشابهة فان كان هذا هكذا قلنا ان الكل
حسنا وهو ان يكون مركبا من اشياء مختلفة وللتخالف حسنا وهو ان يكون كل واحد
من الاشياء على ما يليق به ان يكون وكذلك هذا العالم مركب من اشياء مختلفة وتنقص
لذي بينها منها فصل والكل واحد بانه عالم وكل واحد منها شريفا كان او دنيا فضل
على نحو ما يليق به من الفضيلة والتمام فان كان هذا على ما وصفنا رجعنا وقلنا ان كل
صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل واعلى
وذلك انها ههنا متعلقة بالهيولى وهي هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية
ههنا صنم للصورة التي هناك شبيهة بها فهناك سماء وارض وهواء وماء ونار
فان كان هناك هذه الصور فلا محالة هناك نبات ايضا فان قال قائل فان كان
في العالم الاعلى نبات فكيف هو هناك وان كان ثم نار وارض فكيف هما هناك فانه
لا يخلو من ان يكونا هناك اما حيين او ميتين مثل ما ههنا فما الحاجة اليهما هناك

فان كانا حيين فكيف يحييان هناك قلنا اما النبات فنقدر ان نقول ان هناك حي لانه ههنا
حي ايضا وذلك ان في النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوة وان كانت كلمة النبات الهيولانية
حيوة فهي ايضا لا محالة نفس ما ايضا واحرى ان يكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الاعلى
وهو النبات الاول الا انها انه بنوع اعلى واشرف لان هذه الكلمات التي في هذه النبات
انما هي من تلك الكلمة الا ان هذه واحدة كلية وجميع الكلمات النباتية ههنا متعلقات بها فاما
كلمات النبات التي ههنا فكثيرة الا انها جزئية فجميع نبات هذا العالم الاسفل جزئي و
هو من ذلك النبات الكلي وكلما طلب الطالب من النبات الجزئي وجده في ذلك النبات
الكلي اضطرارا فان كان هذا هكذا قلنا انه ان كان هذا النبات حيا فبالحري ان يكون ذلك
النبات حيا ايضا لان ذلك النبات هو النبات الاول الحق فاما هذه النبات فانه نبات ثان
وثالث لانه صنم لذلك النبات وانما يحيا هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حيوته فاما
الارض التي هناك ان كانت حية او ميتة فانا سنعلم ذلك ان نحن علمنا ما هذه الارض لان
هذه صنم لتلك فنقول ان لهذه الارض حيوة ما وكلمة فاعلة والدليل على ذلك صورها المختلفة
وذلك انها تنمو وتنبت الكلا وتنبت الجبال فانها نبات ارضي وفي داخل الجبال حيوان كثيرة
ومعادن واودية وغير ذلك وانما تكون هذه فيها من اجل الكلمة ذات النفس التي فيها فانها
هي التي تصور في داخل الارض هذه الصور وهذه الكلمة هي صورة الارض التي تفعل في باطن الارض
كما تفعل الطبيعة في باطن الشجرة فالكلمة الفاعلة في باطن الارض تشبه الطبيعة الفاعلة في
باطن الشجر وعود الشجر يشبه الارض بعينها والحجر الذي يقطع من الارض يشبه الغصن
الذي يقطع من الشجر فان كان هذا هكذا قلنا ان الكلمة الفاعلة في الارض الشبيهة

بطبيعة الشجر جرم ذات نفس لانه لا يمكن ان يكون ميتة وان تفعل هذه الافاعيل العجيبة العظيمة
في الارض فان كانت حية فانها ذات نفس لا محالة وان كانت هذه الارض الحسية التي
هي صنم حية فبالحرى ان تكون تلك الارض العقلية حية ايضا وان تكون هي الارض
الاولى وان تكون هذه الارض ارضا ثانية لتلك الارض شبيهة بها والاشياء التي في
العالم الاعلى كلها ضيا لانها في الضو الاعلى ولذلك كل واحد منها يرى الاشيا
في ذات صاحبه فصار لذلك كلها في كلها وصار الكل في الكل والكل في الواحد وكل واحد — والواحد في الوحد
منها هو الكل والنور الذي يسنح عليها لا نهاية له فلذلك صار كل واحد منها عظيما وذلك
ان الكبير منها عظيم والصغير عظيم وذلك ان الشمس التي هناك هي جميع الكواكب
وكل كوكب منها شمس ايضا غير ان منها ما يغلب الكواكب فيسمى شمسا ومنها ما يغلب عليه
الكواكب فيسمى كوكبا وقد يرى كل واحد منها في صاحبه ويرى كلها في واحد و
الواحد يرى في كلها وهناك حركة الا انها حركة نقية محضة وذلك انها ليس يبدا
من شي وتتناهى الى شي ولا هي غير المتحرك بل هي المتحرك وهناك سكون نقي محض
وليس ذلك السكون بالحركة ولا هو مختلط بالحركة وهناك الحسن النقي المحض
لانه ليس محمولا في شي ليس بحسن ولا هو بشديد القبح فكل واحد من الاشيا التي هناك
ثابت تام في ارض ليست بقوية وذلك ان كل واحد منها ثابت تام في الشي الذي
قوته وحيوته في الجوهر غير انه يعلوه كالقوى البدنية وليس للشي غير الموضع الذي هو
فيه وذلك ان الحامل عقل والمحمول عقل ايضا ومثال ذلك هذه السما الواقعة تحت
الحس فانها نيرة مضيئة وضوءها للكواكب فيها غير انها وان كانت مضيئة

فان كل واحد منها في غير موضع صاحبه من السما وكل واحد منها جزء فقط وليس بكل كالاشيا
كالاشيا التي في السما الروحانية فان كل واحد منها جزء منها هو جزء وكل فاذا رايت — جزء منها هو جزء وكل لو
الجزء فقد رايت الكل واذا رايت الكل فقد رايت الجزء وذلك ان وهم احدهم يقطع على — يقع
الجزء الواحد فنظره يقع بحدته وسرعته فمن كان له بصر مثل بصر النفوس وكان حديد — على الكل — ليقوس ام يكم
البصر وكان يبصر ما في باطن الارض وانما اراد صاحب اللغز ان يصف بصر اهل العالم الروحاني
وان يعلمنا ان بصر اهل ذلك العالم حاد سريع لا يفوته شي مما هنالك ولكن نظر
ذلك العالم والى ما فيه ليس بتعب ولا يشبع الناظر من النظر اليه فيمل عنه لان — ما لحركة
البصر هناك ليس بضعيف يحتاج الى السكون ليرتجع قوة النظر اليه بالحركة ولكن الناظر — يتعب عنه
هناك لا ينظر الى بعض الاشيا فيستحسنه ويلتذ به لكنه انما ينظر اليها كلها
بنظر واحد فيستحسنها ويلتذ بها لان الاشيا التي هناك لا تنفد ولا تنقص ولا يمل — كما هنا
الناظر اليها ولا ينفد اشتياقه منها فان المشتاق اذا انفد شوقه من الشي حقره و
فترعن الشوق من النظر اليه لكن الناظر اليها اعني الى تلك الاشيا كلها كلما طال نظره
اليها ازدادها عجبا واليها شوقا فينظر اليها نظرا لا نهاية له وانما جعل للناظر لا
يشبع من النظر اليها ولا يغيب عنها لانها لا تتغير عن حسنها بل كلما اداه الناظر ازداد — يتعب
عليه حسنا وجمالا وليس في الحيوة التي هناك تعب ولا نصب لانها حيوة نقية
عذبة والشي ذو الحيوة الفاضلة ليس يتعب ولا يدخل عليه الالام لانها لم تزل
كاملة منذ ابدعت غير ناقصة ولذلك لا تحتاج الى النصب وانما ابدعت تلك — ولمتعب
الحكمة من الحكمة الاولى والجوهر الاول من الحكمة لان الجوهر الاول في الحكمة بل الجوهر — لا انه جوهر ثم حكم

هو الحكمة والآنية الأولى هي الجوهر والجوهر والحكمة شيء واحد فلذلك صارت تلك الحكمة
أوسع من كل حكمة وهي حكمة الحكم وأما الحكمة التي في العقل فإنما هي مع العقل أو أن المحاكم
العقل بدا ولا تم برا حكمة مثل ما قيل في المشتري عقوبته مع لذاته ولذلك
الله مذكرا ولا تم يذكر عقوبته ولا الأشياء كسما يسوي الأرضية إنما هي أصنام ورسوم
للأشياء التي في العالم الأعلى فلذلك للأبصار ما هناك منظر أعجب لا يراه إلا أهل
السعادة والجدود وهم الذين اجتهدوا في النظر إلى ذلك العالم فما أعظم الحكمة
الأولى وقوتها فمن الذي يقدر أن يراه ويعرف كنه معرفته وذلك أنها حكمة فيها
جميع الأشياء وقدرة أبدعت الأشياء كلها فالأشياء كلها منها وهي غير الأشياء
كلها لأنها علة الأشياء العقلية والحسية غير أنها أبدعت الأشياء العقلية بلا توسط
وأبدعت الأشياء الحسية بتوسط العقلية والأشياء كلها تنسب إليها لأنها هي علة
العلل وحكمة الحكم كما قد قلنا مرارا فإن كانت الحكمة الأولى علة العلل فإن كل فعل يفعله
معلولها تنسب إليها أنه بنوع أرفع وأفضل وما أشرف العالم الأعلى والأشياء
التي فيه وأشرف منها وأجل الحكمة التي أبدعتها لأنها هي شرف كل شرف ولن يقدر
النظر إلى ذلك العالم إلا المرء الذي استغرق عقله حواسه فلا يعرف إلا بأنه عقل
فقط وهو الذي قد اعتاد إلى أن يعرف الأشياء بنظر العقل لا بمنطق وقياس و
أما نحن فلم نرض أنفسنا بالنظر إلى حسن ذلك العالم النوري وبهائه لأن الحس قد
غلبت علينا فلا نصدق إلا بالأشياء الحسية الجسمانية فقط فلذلك ظننا أن العلوم
إنما هي آراء قد استخرجت من قضايا وأنه لا يمكن أن يكون علم ما إلا بوضع القضايا

واستنباط النتائج منها وليس ذلك كذلك في جميع العلوم التي ههنا وذلك أن علم الأوائل
الأول الكلية واضحة يعلم بغير وضع القضايا التي تستنبط النتائج منها فإن كان بعض
العلوم في هذا العالم ينال نفسه بلا شيء أخرى فبالحري أن العلوم العالية والأوائل السامية
لا يحتاج إلى القضايا المقتضية إلى إدراك الحق بل إنما تنال الحق هناك بلا خطأ ولا
كذب البتة لأنه بلا متوسط كما قلنا ولأنها إنما تقع على شيء متوسط وأنه لا يخالط
شيء غريب ولا عرضي كما تخالط العلوم ههنا الأشياء العرضية فلا تدرك دركا صحيحا
ولا صادقا فمن شك في ذلك العالم وأنه على هذه الصفة التي وصفناها فإنا تاركوه
وراء لئلا تشتغل أنفسنا بمجادلته فندع الاتساق قولنا بوصف حقائق الأشياء انساع اشتياق انسياق
وصدقها ونرجع إلى ما كنا فيه من صفة العلوم التي في ذلك العالم وكيف يكون فنقول
إن أفلاطون الشريف قد رأى ذلك العالم برؤية العقل ووصفه وذكر العالم لكن هناك
وأن العلم هناك ليس هو شيئا في شيء ولم يصف كيف يكون ذلك وإنما ترك صفته
على عمد منه إرادة أن نطلب نحن ذلك ونفحص عنه بعقولنا فيذكرنا هنا من كان لذلك
أهلا ونحن واصفون كيف العالم هناك وجاعلون مبدأ قولنا من ههنا فنقول
إن كل مصنوع إنما يكون بحكمة ما صناعيا كان أم طبيعيا ومبدأ كل صناعة هي الحكمة
في صنع الأشياء والحكمة أيضا صانع لا محالة فإن كان هذا على ما وصفنا رجعنا فقلنا
إن جميع الصناعات تكون من حكمة ما وقد ينسب الصنع أيضا إلى الحكمة الطبيعية لأنه إنما
يحكي الطبيعة ويتشبه بها والحكمة الطبيعية لم تتركب من أشياء ولكنها شيء واحد بسيط
بواحد مركب من أشياء كثيرة لكنها تنوعت الواحد إلى الكثرة فإن جعل جاعل هذه

الحكمة الطبيعية من الحكمة الاولى اكتفى بها ولم يحتج الى ان يرتقي الى حكمة اخرى لانها
لا تكون من حكمة اخرى هي اعلى ولا يكون في شي اخر فان جعل جاعل العقول المخرجة
للصناعة من الطبيعة وجعل اول هذه العقول للطبيعة نفسها قلنا له فهل اين صادت
هذه العقول للطبيعة فانه لا يخلو من ان يكون من ذاتها او من غيرها فان كانت هذه العقول من
الطبيعة نفسها وقفنا ولم نرق الى شي اخر وان ابوا ذلك وقالوا ان قوة الطبيعة مبتدعة
من العقل قلنا ان كان العقل ولد الحكمة فانه لا يخلو اما ان يكون الحكمة التي في العقل من
شي اخر اعلى منه واما من ذات العقل فان قالوا ان العقل ولد الحكمة من ذاته قلنا انه
لا يمكن وليس كذلك العقل لانه اتيته ثم حكمة من الحكمة الاولى وانما هي صفة فيه لا جوهر فان كان
هذا هكذا قلنا ان الحكمة الحق هي جوهر والجوهر الحق هو حكمة وكل حكمة حق انما ابتدعت
من ذلك الجوهر الاول وكل جوهر حق انما ابتدع من تلك الحكمة الحقيقية ولذلك صار كل
جوهر ليس فيه حكمة ليس بجوهر حق وان ظنوا انه لم يكن جوهرا فانه لما كان مبتدعا من الحكمة
الاولى صار جوهرا مرسلا ونقول انه لا ينبغي ان يظن ظان جوهر الاشياء التي في ذلك
العالم بعضها ارفع من بعض في الجوهر ولا ان بعضها اشرف صورة من بعض او اخس بل
الاشياء التي هناك كلها صورها حسنة شريفة وهي مثل الصورة التي يتوهم المتوهم انها
في نفس الصانع الحكيم وليس صور الصور مصورة في حائط لكنها صور في ذوات فلذلك
سماها الاولون المثل اى الصور التي ذكرها افلاطون انها ذوات وجواهر ونقول ان الحكماء
المصريين قد كانوا ادركوا بلطف اذهانهم هذا العالم العقلي والصور التي فيه وعرفوها
معرفة صحيحة اما بعلم مكتسب واما بغريزة وعلم طبيعي والدليل على صحة ذلك

انهم كانوا اذا ارادوا ان يصفوا شيئا بينوه بحكمة عالية وذلك انهم لم يكونوا يرسمون رسما
بكتاب موضوع بالعادة التي رايناها بكتب ولا كانوا يستعملون المقالات والاقاويل
ولا الاصوات والمنطق فيعبرون به عما في نفوسهم الى من ارادوا من الاراء والمعاني
لكنهم كانوا ينقشونها في حجارة او في بعض الاصنام فيصيرونها اصناما وذلك انهم
كانوا اذا ارادوا ان يصفوا بعض العلوم نقشوا الاصنام وانهوا الى الناس علما وكذلك
كانوا يفعلون في سائر العلوم والصناعات اعني انهم كانوا ينقشون لكل شي من
الاشياء صنما بحكمة متقنة وحكمة فائقة فيقيمون تلك الاصنام في هياكلهم فيكون
لهم كانها كتب منطوقة وحروف يقرا وعلى هذا كانت كتبهم التي قيدوا فيها معانيهم
ووصفوا بها الاشياء وانما فعلوا ذلك لانهم ارادوا ان يعلمونا ان لكل علم ولكل
حكمة ولكل شي من الاشياء صنما عقليا وصورة عقلية لا هيولى لها ولا حامل ابدعت
جميعها دفعة واحدة بلا روية ولا فكرة لان مبدعها واحد بسيط يبدع الاشياء
المبسوطة دفعة واحدة بانه فقط لا بنوع اخر من انواع الفعل وكانوا يمثلون تلك المثل
ايضا والاصنام اصناما اخر دونها في البقاء والحسن وانما فعلوا ذلك لانهم
ارادوا ان يعلمونا ان هذه الاصنام الحسية المجسمة انما هي مثل لتلك الاصنام العقلية
كثير ما احسن ان يعلمونا وما اصوب ان فعلوا ولو ان احدا اطال الفكر
والروية في العلل التي من اجلها فعلوا ذلك وكيف نالوا تلك العلل العجيبة لتعجب
منهم ومن صواب ارائهم فان كانوا هولاء اكثر هم اهلا للمديح لانهم مثلوا الاشياء
العقلية واخبرونا بالعلل التي نالوا بها الاشياء العالية ثم مثلوها باجسام

المحققة

مثل لها دالة على جواهر

المصريين

ما فعلوا

لها جاعل

باصنام

غليظة وانما سموا الاصنام اعلاما كانها كتب يقرا فيها لحري ان يعجب من الحكمة الاولى
المبدعة للجوهر في غاية الاتقان من غير ان يروي في العلل كيف ينبغي ان يكون كل
مبدع منها متقنا حسنا لانها غاية في الحكمة والفضيلة والحسن بالهوية فقط وبالهوية
ابدع الباري سبحانه الاشياء وصيرها متقنة حسنة بغير روية ولا فحص عن الحسن وعلله
البقاء والاشياء التي يفعلها الفاعل بالروية ويفحص عن علل الحسن والبقاء ان يكون
متقنة حسنة مثل الاشياء التي تكون من الفاعل الاول بلا روية ولا فحص عن علل
الكون والبقاء والحسن فلا تعجب من قدرة ذلك الجوهر الشريف تعالى انه ابدع
الاشياء بغير روية ولا فحص عن عللها بل انما ابدعها بانه فقط فانه هو علة العلل فائدة
فلذلك انيته لا يحتاج في ابداع الاشياء الى الفحص عن عللها ولا الى الحيلة في
الحسن في كونها وبقائها لانه علة العلل كما قلنا ذلك انفا مستغنيا بنفسه
عن كل علة وكل روية وكل فحص ونحن ضاربون لقولنا هذا مثلا قائلا كما وصفنا
نقول انه قد اتفقوا اقاويل الاولين على ان هذا العالم لم يكن بنفسه ولا بالبخت
بل انما كان من صانع حكيم فاضل غير انه ينبغي لنا ان نفحص عن صنعه هذا العالم وهل صنعة
يروي اولا الصانع ثم اراد صنعته وفكر في نفسه انه ينبغي ان يخلق اولا ارضا
قائمة في الاوسط من العالم ثم بعد ذلك ماء فيكون فوق الارض ثم يخلق هواء ويجعله
فوق الماء ويخلق نارا ويجعله فوق الهواء ثم يخلق سماء ويجعلها فوق النار محيطة
بجميع الاشياء ثم يخلق حيوانات بصور مختلفة ملائمة لكل حي منها ويجعل اجزائها
الداخلة والخارجة على الصفة التي عليها ملائمة لافاعيلها فلما صور الاشياء

في ذهنه وروى في اتقان عمله بدا بخلق الخلائق واحدا فواحدا كنحو ما روى وفكر اولا فلا
ينبغي ان يتوهم متوهم هذه الصفة على الباري الحكيم عز شانه لان ذلك مح غير ممكن ولا ملائم
لذلك الجوهر التام الفاضل الشريف ولا يمكن ان نقول ان الباري روى اولا في الاشياء
كيف يبدعها ثم بعد ذلك ابدعها لانه لا يخ ان يكون الاشياء المرواة اما خارجة
منه واما داخلة فيه فان كانت خارجة منه فقد كانت قبل ان يبدعها وان كانت داخلة
فيه فاما ان يكون غيره واما ان يكون هي هو بعينه فانه لا يحتاج اذن في خلق الاشياء الى
روية لانه هو الاشياء بانه علة لها وان كانت غيره فقد القى مركبا غير مبسوط وهذا
مح ونقول انه ليس لقائل ان يقول ان الباري روى في الاشياء اولا ثم ابدعها وذلك
انه هو الذي ابدع الروية فكيف يستعين بها في ابداع الشيء وهي لم تكن بعد وهذا
مح ونقول انه هو الروية والروية لا يروي ايضا ويجب من ذلك ان تكون تلك الروية
يروى وهذا الى ما لا نهاية له وهذا مح فقد بان وصح قول القائل ان الباري عز وعلا ابدع
الاشياء بغير روية ونقول ان الصناع اذا ارادوا ان يصنعوا شيئا رووا في ذلك
الشيء ومثلوا ما في نفوسهم مما رووا وعاينوا واما ان يلقوا بابصارهم على بعض
الاشياء الخارجة فيمثلوا اعمالهم بذلك الشيء فاذا عملوا فانما يعملونه بالايدي و
سائر الالات فاما الباري فانه اذا اراد فعل شيء ما فانه لا يمثل في نفسه ولا يحتذي
صفة خارجة منه لانه لم يكن شيء قبل ان يبدع الاشياء ولا يتمثل في ذاته لان ذاته
مثال لكل شيء والمثال لا يتمثل ولم يحتج في ابداع الاشياء الى آلة لانه هو علة الالات
وهو الذي ابدعها فلا يحتاج فيما ابدع الى شيء من ابداعه فاما اذا استبان قبح هذا

كتابخانه مركزى آستان قدس رضوى

آستان قدس

اسم كتاب: رساله في النفس (مختصر من كتاب النفس ارسطو ... مى‌باشد)
مصنف: از ابى يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى
مؤلف:
خطى: نستعليق ۱۸ سطرى
چاپى:
سال چاپ يا تحرير: قرن ۱۲ عدد اوراق: ۴
جزء كتب: حكمت شماره خصوصى:
شماره عمومى: ۱۹۳۵۹ شماره قبض:
واقف: ميرزا رضاخان نائينى تاريخ وقف: برج اردبيهشت ۱۳۱۱
طول: ۱۸ عرض: ۱۲ شماره صفحات:

بازبين شد ۱۳۷۱ ش

رسالة ابي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي في القول في النفس المختصر من كتاب ارسطاطاليس

وفلاطن وسائر الفلاسفة

بسم الله الرحمن الرحيم سددك الله لدرك الحق واعانك على نيل سنن الصدق سألت اسعدك الله بطاعته ان اختصر

لك قولا في النفس واتى على الغاية التي اليها اجرى الفلاسفة في ذلك مع اختصار كتاب ارسطو

في النفس ولست آلو جهدا في استعمال البلوغ الى ما يجب والمبادرة لما سألت بتلخيص كان فيه شرف

الى الغاية والقوة اول ان النفس ذات شرف وكمال عظيمة الشان وجوهرها من جوهر الباري عز وجل

كقياس ضياء الشمس من الشمس وقد بين ان هذه النفس منفردة عن هذا الجسم مباينة له وان جوهرها جوهر الهي روحاني

لما يرى من شرف طباعها ومضادتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب وذلك ان القوة الغضبية

قد تتحرك على الانسان في بعض الاوقات فتحمله على ارتكاب الامر العظيم فتضادها هذه النفس وتمنع الغضب

من ان يفعل فعله او ان يرتكب الغيظ والحرد وتضبطه كما يضبط الفارس الفرس اذا هم ان يجمح به او يمده

وهذا دليل بين على ان القوة التي يغضب بها الانسان غير هذه النفس التي تمنع الغضب ان يجري الى

ما يهواه لان المانع لا محالة غير الممنوع لانه لا يكون شيء واحد يضاد نفسه فاما القوة الشهوانية فقد تتوق

في بعض الاوقات الى بعض الشهوات فتفكر النفس العقلية في ذلك انه خطأ وانه يؤدي الى حال رديئة فتمنعها

من ذلك وتضادها وهذا ايضا دليل على ان كل واحد منهما غير الاخرى وهذه النفس التي هي من نور الباري عز وجل

اذا هي فارقت البدن علمت كل ما في العالم ولم يخف عنها خافية والدليل على ذلك قول افلاطن

حيث يقول ان كثيرا من الفلاسفة الطاهرين القدماء لما تجردوا من الدنيا وتهاونوا بالاشياء المحسوسة

وتفردوا بالنظر والبحث عن حقائق الاشياء انكشف لهم علم الغيب وعلموا بما يخفيه الناس

في نفوسهم واطلعوا على سرائر الخلق فاذا كان هذا هكذا والنفس بعد مرتبطة بهذا البدن في هذا العالم

المظلم الذي لولا نور الشمس لكان في غاية الظلمة فكيف اذا تجردت هذه النفس عن جسمها وفارقت

البدن وصارت في عالم الحق الذي فيه نور الباري سبحانه وقد صدق افلاطن في هذا القياس واصاب به

البرهان الصحيح ثم ان افلاطن اتبع هذا القول بان قال فاما من كان غرضه في هذا العالم التلذذ بالماكل

والمشارب المستحيلة الى الجيف وكان ايضا غرضه في لذة الجماع فلا سبيل لنفسه العقلية الى

القول وانه غير ممكن فانا قائلون انه لم يكن بينه وبين خلقه متوسط يروى فيه ويستعين به لكنه
ابدع الاشياء بانه فقط واول ما ابدع صورة استنارت منه ظهرت قبل الاشياء كلها
يكاد ان تتشبه بالشمس قوتها ونورها وبسطها ثم ابدع ساير الاشياء بتوسط تلك
الصورة كانها قائم بارادته في ابداع ساير الاشياء وهذه الصورة هي العالم الاعلى اعني
العقول والانفس ثم حدثت من ذلك العالم الاعلى العالم الاسفل وما فيه من الاشياء
الحسية وكل ما في هذا العالم هو في ذلك العالم الا انه هناك نقي محض غير مختلط بشيء
غريب وان كان هذا العالم مختلطا ليس بنقي فانه يتفرق ويتصل في صورة من اوله الى
اخره وذلك ان الهيولى تصورت اولا بصورة كلية ثم قبلت صورة الاسطقسات
ثم قبلت عن تلك الصورة صورا اخرى ثم قبلت بعد ذلك صورا بعد صور فلذلك
لا يمكن لاحد ان يرى الهيولى لانها قد لبست صورا كثيرة فهي خفية تحتها لا ينالها شيء
من الحواس البتة وهذا اخر كتاب اثولوجيا للمعلم الاول الحكيم الكامل الفيلسوف
بالاستحقاق ارسطاطاليس اليوناني الحمد لله الذي وفقني لتمام كتابة هذا الكتاب المستطاب
سنة مائة خمس عشر بعد الالف من الهجرة [illegible] العبد الضعيف
[illegible] الى رحمة ربه [illegible] الحسيني [illegible]

رسالة ابي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي في القول في النفس المختصر من كتاب ارسطاطاليس
وفلاطن وساير الفلاسفة

بسم الله الرحمن الرحيم سددك الله لدرك الحق واعانك على نيل [illegible] اسعدك الله بطاعته [illegible] ان اختصر
لك قولا في النفس واتي [illegible] الغاية التي اليها اجرى الفلاسفة في ذلك مع اختصار لكتاب ارسطو

بازبينى شد
١٣٧١ ش

في النفس ولست آلو جهدا في استعمال البلوغ الى ما يجب والمبادرة الى ما سألت بتلخيص كاف وفحص شاف
ان شاء الله وبه القوة اقول ان النفس ذات شرف وكمال عظيمة الشان وجوهرها من جوهر الباري عز وجل
كقياس ضياء الشمس من الشمس وقد بين ان هذه النفس منفردة عن هذا الجسم مباينة له وان جوهرها جوهر الهي روحاني
لما يرى من شرف طباعها ومضادتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب وذلك ان القوة الغضبية
قد تتحرك على الانسان في بعض الاوقات فتحمله على ارتكاب الامر العظيم فتضادها هذه النفس وتمنع الغضب
من ان يفعل فعله او ان يرتكب الغيظ والغلط وتزمه وتضبطه كما يضبط الفارس الفرس اذا هم ان يجمح به او يمده
وهذا دليل بين على ان القوة التي يغضب بها الانسان هي غير هذه النفس التي تمنع الغضب ان يجري الى
ما يهواه لان المانع لا محالة غير الممنوع لانه لا يكون شيء واحد يضاد نفسه فاما القوة الشهوانية فقد تتوق
في بعض الاوقات الى بعض الشهوات فتفكر النفس العقلية في ذلك انه خطا وانه يؤدي الى حال ردية فتمنعها
من ذلك وتضادها وهذا ايضا دليل على ان كل واحد منهما غير الاخر وهذه النفس التي هي من نور الباري عز وجل
اذا هي فارقت البدن علمت كل ما في العالم ولم يخف عنها خافية والدليل على ذلك قول افلاطن
حيث يقول ان كثيرا من الفلاسفة الطاهرين القدماء لما هجروا الدنيا وتهاونوا بالاشياء المحسوسة
وتفردوا بالنظر والبحث عن حقائق الاشياء انكشف لهم علم الغيب وعلموا بما يخفيه الناس
في نفوسهم واطلعوا على سرائر الخلق فاذا كان هذا هكذا والنفس بعد مرتبطة بهذا البدن في هذا العالم
المظلم الذي لولا نور الشمس لكان في غاية الظلمة فكيف اذا تجردت هذه النفس عن جسمها وفارقت
البدن وصارت في عالم الحق الذي فيه نور الباري سبحانه وقد صدق افلاطن في هذا القياس واصاب به
البرهان الصحيح ثم ان افلاطن اتبع هذا القول بان قال فاما من كان غرضه في هذا العالم التلذذ بالماكل
والمشارب المستحيلة الى الجيفة وكان ايضا غرضه في لذة الجماع فلا سبيل للنفس العقلية الى